BIBLIOTECA INTERNACIONAL

DE

PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL

NORMAL Y PATOLÓGICA

PRECIO DE CADA TOMO: **4** PESETAS

Tomos publicados:

Cuyer.—La mímica. Traducción de *Alejandro Miquis*. Con 75 figuras. Madrid, 1906.
Dugas.—La imaginación. Traducción del Dr. César Juarros. Madrid, 1905.
Duprat.—La moral. Fundamentos psico-sociológicos de una conducta racional. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1905.
Grasset.—El hipnotismo y la sugestión Traducido por Eduardo García del Real. Con figuras. Madrid, 1905.
Malapert.—El carácter. Traducido por José María González. Madrid, 1905.
Marchand.—El gusto. Traducción de Alejo García Góngora, con 33 figuras. Madrid, 1906.
Nuel.—La visión. Traducido por el Dr. Víctor Martín. Con 22 figuras. Madrid, 1905.
Paulhan.—La voluntad. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1905.
Sergi.—Las emociones. Traducido por Julián Besteiro. Con figuras. Madrid, 1905.
Toulouse.—Técnica de psicología experimental. (Examen de sujetos.) Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1906.
Van Biervliet.—La memoria. Traducido por Martín Navarro. Madrid, 1905.
Vigoroux y Juquelier.—El contagio mental. Traducción del Dr. César Juarros. Madrid, 1906.
Woodworth.—El movimiento. Traducción de Domingo Vaca. Madrid, 1907.

Se publican estos volúmenes en tomos de 350 á 500 páginas, tamaño 19 × 12 centímetros, con ó sin figuras en el texto.

EN PREPARACIÓN

Bonnier.—La audición.
Pitres y Régis.—Las obsesiones y los impulsos.
Claparede.—La asociación de las ideas.
Pillsbury.—La atención.
Marie.—Las demencias.

OBRAS

DE

GUY DE MAUPASSANT

Nita.—Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

En el mar.—Con ilustraciones. Madrid. Un tomo en 8.°, 3,50 pesetas.

La vida errante.—Un tomo en 8.° mayor, encuadernado en tela, 4 pesetas.

El señor Parent.—Con 54 dibujos. Madrid, 1905. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

Rollo de manteca.—Con 65 grabados. Madrid, 1905. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

Las hermanas Rondoli.—Con 46 grabados. Madrid, 1905. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

El doncel de la señora Husson.—Con 55 grabados Madrid, 1905. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

El Horla.—Con 66 grabados. Madrid, 1905. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

Cuentos del día y de la noche.—Con 53 grabados. Madrid, 1906. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

Claror de luna.—Con 82 grabados. Madrid, 1905. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

El viejo Milón.—Con profusión de grabados. Madrid, 1906. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

Los domingos de un burgués de París.—Con 65 grabados. Madrid, 1905. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

El Buhonero.—Con profusión de grabados. Madrid, 1906. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

Antón.—Con 55 grabados. Madrid, 1905. Un tomo en 8.° mayor, 3,50 pesetas.

Juan Dado.

HISTORIA

DE LA

Filosofía moderna.

SANTA BARBARA

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

HISTORIA

DE LA

FILOSOFÍA MODERNA

POR

HARALD HÖFFDING

Profesor en la Universidad de Copenhague

VERSIÓN CASTELLANA DE

PEDRO GONZÁLEZ-BLANCO

TOMO PRIMERO

LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO
LA CIENCIA NUEVA — LOS GRANDES SISTEMAS
LA FILOSOFÍA INGLESA DE LA EXPERIENCIA
LA FILOSOFÍA FRANCESA DEL SIGLO XVIII
Y JUAN JACOBO ROUSSEAU

LIBRERÍA MODERNA
DE
[illegible] CUESTA, viuda de Cuesta
CALLE DEL VILLAR, 41
SANTIAGO

MADRID
DANIEL JORRO, EDITOR
23, CALLE DE LA PAZ, 23
1907

ES PROPIEDAD

MADRID, 1907.—Ginés Carrión, impresor, Verónica, 13 y 15.

A la memoria de mi maestro

el prof. Hans Bröchner.

INTRODUCCIÓN

Ante una nueva exposición de un período importante de la Historia de la Filosofía, la primera cuestión que se suscita es la de saber qué concepción toma el autor como base de la filosofía y qué sentido y qué valor atribuye á la Historia de la Filosofía. A esto respondería yo que los estudios cuya conclusión momentánea se traduce por la edición de esta obra, tienen precisamente por objeto ayudar al público á saber lo que es la filosofía. A la manera que por la biografía venimos en conocimiento del hombre, así en su historia podemos conocer una ciencia. Y parece tanto más natural caminar por estos rumbos, cuanto que la experiencia muestra continuamente que en el dominio de la filosofía tienen idéntico valor las opiniones controvertidas. No puede, por tanto, rechazarse ningún relato de la filosofía, del cual se pueda afirmar que da una idea profunda de esta ciencia. Parece, pues, natural emplear aquí el método comparado como en el dominio de la religión. La Historia de la Filosofía trata de las tentativas hechas por ciertos pensadores para discutir los problemas últimos del conocimiento y de la vida. El resultado más importante será esclarecer la naturaleza de los problemas objeto de la filosofía, el modo con que estos problemas han sido puestos en las diferentes épocas, y las razones que determinan las diversas maneras de poner estos problemas y los

ensayos de soluciones. De no llegar á este resultado, aunque solo sea aproximadamente, el estudio de la Historia de la Filosofía es de una mediana importancia para las investigaciones filosóficas ulteriores. Mi examen actual de la Historia de la Filosofía moderna me ha confirmado en la opinión, en mí ya arraigada, de que la indagación filosófica gira alrededor de cuatro grandes problemas. Creo que la breve definición de estos cuatro problemas facilitará la total inteligencia del libro.

1. *Problema del conocimiento (problema lógico).*—Por diferentes que sean las diversas ciencias desde el punto de vista del objeto y del método, trabajan todas con el pensamiento humano. Cada vez que formulan una idea, traen un juicio ó sacan una conclusión, suponen las formas y los principios generales del pensamiento. Aparece aquí la posibilidad de una disciplina especial que examina las formas en las que se mueve el pensamiento y los principios de que debe partir según su naturaleza. Esta disciplina, *la lógica formal*, no trata, sin embargo, más que una parte del problema del conocimiento. Estas formas y estos principios, no llevan más allá del pensamiento mismo, y permiten tan solo, y de acuerdo con él, ser consecuentes. Cuando se aplica á fenómenos dados que nuestro pensamiento no ha elaborado, pero que hace falta tomar tal como se presentan, lo indispensable es saber con qué derecho se hace esta aplicación, con qué derecho admitimos que no solamente nuestro pensamiento, sino también la existencia que se manifiesta en los fenómenos dados, es consecuente y de acuerdo consigo misma. Revélase ahí la posibilidad de una disciplina que examine las condiciones del conocimiento de la existencia y los límites de este conocimiento. Esta disciplina es *la teoría del conocimiento*.

2. *El problema de la existencia (problema cosmológico).*—Tiene su origen en la cuestión de saber qué cualidad debemos atribuir á esta existencia, de la que somos miembros cuando sacamos las últimas consecuencias de todo lo que sabemos ó de lo que podemos presumir en medio de las más verosími-

les hipótesis. Llamamos cosmológico á este problema (de Κόσμος, mundo, y λόγος, teoría) porque tiende á discutir las posibilidades que se ofrecen al pensamiento cuando trata de destruir los datos de la experiencia en una concepción general del mundo ó de construir una por los caminos audaces de la especulación. Los diferentes sistemas filosóficos son tentativas en este sentido, tentativas cuyo valor depende de la extensión y de la importancia de las experiencias tomadas como punto de partida y del grado de consecuencia y de facultad de combinación que se manifiesta en estas construcciones.

3. *El problema de la estimación de valores (problema ético religioso).*—Tiende á lo que nosotros frente á la existencia no nos limitamos á contemplar y á comprender y á lo que excita nuestro sentimiento, de suerte que tenemos juicios que niegan ó reconocen el valor de lo que existe. Los juicios que sobre las acciones humanas formulamos, son de una importancia particular, tanto refiriéndose á nuestras acciones, como á las de los demás. Todo juicio de este género—así como todo conocimiento y toda concepción—reposa sobre ciertas hipótesis que giran alrededor de la prueba y de la determinación en virtud de las cuales él se mueve. Tal es el objeto del problema ético. Si la apreciación descansa, no solamente sobre las acciones é instituciones humanas, sino también sobre la existencia, sobre la vida entera, el problema religioso al nacer trae consigo á discusión la afinidad de las formas del ideal ético con la existencia real, de suerte que viene á ser una combinación del problema cosmológico con el problema ético.

4. *El problema de la conciencia (problema psicológico).*—La solución de los tres problemas indicados se revela como suponiendo un conocimiento empírico de la vida de la conciencia humana. La Psicología describe el desarrollo *real* del conocimiento humano, que es preciso conocer antes de discutir las condiciones del *valor* del conocimiento. Siendo las relaciones del espíritu y de la materia uno de los puntos

principales del problema de la existencia, la Psicología viene á estar contenida en la misma Cosmología. En cuanto al problema de la estimación, la Psicología examina de una parte la naturaleza de los sentimientos que nos llevan á hacer apreciaciones, y de otra, las posibilidades que ofrece la vida real de la conciencia de desenvolverse ulteriormente en el sentido que exige la estimación. Por virtud de estas estrechas relaciones con los problemas filosóficos, la Psicología debe ser mirada como parte integrante de la Filosofía é inversamente, y por esta razón, se necesita tratar en la Psicología de problemas filosóficos (1). Y aun cuando se consideraran insolubles los tres primeros problemas, el psicológico, la investigación de la naturaleza y de las leyes de la actividad de la conciencia, quedaría siempre como el último asilo de la Filosofía.

Si se nos pregunta cuáles son los factores que por la naturaleza de las cosas están llamados á influir en la manera de tratar y de resolver estos problemas, apuntaremos en primer lugar la personalidad del filósofo. Los problemas mencionados tienen entre sí de común, que son el límite de nuestro conocimiento en el que nos falta la ayuda de los métodos exactos; no puede, pues, evitarse que la personalidad del observador determine la marcha de su pensamiento. La «ecuación personal» tiene en la Filosofía mucha más importancia que en las demás ciencias. Por eso el método histórico y el método comparado adquieren aquí un gran predicamento, pues que por esos medios se revela más fácilmente el elemento personal. Este elemento personal no debe nunca darse de lado; frecuentemente su presencia condiciona un problema. Pensamientos hay que no pueden nacer sino sobre un terreno psicológico determinado. Importará saber en segundo término de qué observaciones se parte. El desarrollo de la ciencia natural tiene una gran importancia para la Fi-

(1) Vid. mi *Psicología esperimental*. Capítulos I III y V. (Hay edición española.)

losofía moderna. Los problemas decisivos de la moderna Filosofía han sido determinados por las Ciencias Naturales. Pero hace falta añadir (sobre todo en lo concerniente al problema de la estimación), hechos históricos y movimientos del espíritu en otros dominios. Por último, la posición y la solución de los problemas están condicionadas por la consecuencia con que se mantienen y se desenvuelven los datos tomados como punto de partida.

Se deberá siempre contraer la característica, así como la crítica de todo ensayo filosófico, á estos tres puntos. En la exposición que sigue doy más importancia á los dos primeros. Frecuentemente la falta de consecuencia de un gran pensador hace referencia más bien á los *muchos* órdenes de ideas que se han revelado á su genio, sin que él haya podido escrutarlas suficientemente para descubrir su contradicción recíproca. Es de gran importancia desembrollar estos diferentes órdenes de ideas. Lo mejor sería, naturalmente, la unión de la profundidad y del rigorismo en las consecuencias.

El ensayo hecho para poner ó para resolver un problema puede ofrecer un doble interés. Primeramente se le considera como síntoma, como manifestación histórica de corrientes espirituales, y desde este aspecto la Historia de la Filosofía es una parte de la Historia general de la Civilización. Después puede examinársele en relación con la claridad real y definitiva que es preciso obtener, consideración ésta más especialmente filosófica y técnica. Los dos aspectos desde los cuales pueden observarse los fenómenos filosóficos, estarán, naturalmente, entre sí en relaciones muy distintas, según la diferencia de estos fenómenos, y á veces el interés histórico puede estar en razón inversa del interés puramente filosófico.

Sustancialmente, mi exposición de la Filosofía de los tiempos modernos se distingue de la de Bröchner publicada hace veinte años (claro es que me refiero únicamente á la literatura filosófica danesa), en la importancia particular que yo doy al factor personal y á las relaciones con las cien-

cias esperimentales, así como á la significación histórica de los hechos filosóficos. Indicaré también mi tendencia á conceder supremacía á la manera de poner los problemas sobre la manera de resolverlos. Las soluciones pueden pasar, en tanto que los problemas quedan siempre viviendo. El estudio continuamente renovado de las fuentes, así como la multitud de datos que han aportado estos últimos veinte años, diferencian esta obra de su antecesora. Me es extraordinariamente grato poder continuar los trabajos de Bröchner en el dominio de la Historia de la Filosofía, y creo que no se considerará mi libro indigno de ser dedicado á la memoria de este sabio, cuya admiración para los héroes del pensamiento era á la vez profunda é instructiva.

LIBRO PRIMERO

LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

1.—El Renacimiento y la Edad Media.

Lo que caracteriza este período de la vida del espíritu europeo que se llama Renacimiento, es de un lado que rompió con la concepción limitada de la vida que tenía la Edad Media, concepción desprovista de libertad y de coherencia, y del otro que ha abierto horizontes nuevos y hecho desplegar frescas facultades intelectuales. En todo nacimiento se producen dos acciones simultáneas: la separación violenta de con el sér antiguo y el desarrollo de una existencia nueva. Pero á buen seguro que es único en la vida del espíritu humano ver los dos aspectos del paso á un nuevo período surgir tan brillantemente como aquí. En otros períodos de transición la crítica y el negativismo, contraponiéndose al vigor y á la abundancia positiva, revisten un carácter dominante. Desde este punto de vista lo característico del Renacimiento es que la vida nueva motiva la crítica del pasado. Acaso á eso debe su salud y su fuerza. Fundó el Renacimiento una concepción nueva, libre y humana de la naturaleza y de la vida, que sólo á grandes rasgos pudo expresar, y cuyo desenvolvimiento detallado reveló que contenía problemas suficientes para el pensamiento y la investigación de muchos siglos. Esta concepción, sin embargo, no ha sufrido cambio esencial. Para orientarse en los grandes problemas teóricos y prácticos siguiendo el hilo de la historia, hace

falta remontar á la época que tal verdor y tal fuerza posee para desplegarse y que abraza en su presciente riqueza lo que la investigación especializada no puede frecuentemente coger más que de un solo lado.

Antes de entrar en la exposición de la Filosofía del Renacimiento tal como se presenta en los pensadores más autorizados, nos detendremos á examinar ligeramente la Edad Media.

Es erróneo considerar la Edad Media como la época de las tinieblas absolutas. No solamente se desenvuelve bajo la dominación y aun fuera de la dominación de la Iglesia una vida popular, alegre y natural, que ha dejado monumentos en el balbucir de todas las nuevas literaturas, sino que, en la misma esfera del mundo sabio, no puede elevarse una barrera precisa entre la Edad Media y el Renacimiento. En los países romanos en particular, y sobre todo en Italia, nunca se rompió completamente el lazo que los unía con la Antigüedad. Debe considerarse el Renacimiento como un período particular en que el conocimiento de la naturaleza y de la vida humana era tan abundante, que rebasaba los límites de las ideas eclesiásticas. No es cosa fácil fijar este punto de evolución y apenas si nos concierne, puesto que nos limitamos á exponer la Filosofía que se formó al terminar el Renacimiento, es decir, en el curso del siglo XVI. Podemos también hacer abstracción de los gérmenes que ofrecen un interés más literario é histórico que filosófico.

Detengámonos en la marcha del espíritu bajo su forma clásica. Pongamos aparte los gérmenes de un desenvolvimiento ulterior que se presentan en la vida intelectual de esta época, y veremos que la Edad Media ha contribuído considerablemente al desarrollo intelectual y que no era un desierto, ó un mundo tenebroso, como todavía se la pinta. Profundizó en la vida del espíritu, aguzando y ejercitando las facultades de un modo considerable; en todo caso no cede á ningún otro período por la energía con la que saca partido de los medios de cultura que estaban á su disposición, me-

dios muy restringidos en razón al estado de cosas existente. Los períodos posteriores más favorecidos, disponiendo ya de una abundante materia, no han desplegado para elaborar y asimilarse esta riqueza mayor energía que la que la Edad Media aplicó á su material indigente. Algunos detalles que siguen darán fe del pensamiento de la Edad Media y de la influencia preparatoria que ha ejercido.

El pensamiento de la Edad Media era teológico. La teología de una religión monoteista parte de una idea fundamental de que hay una causa única para todas las cosas. Abstracción hecha de las grandes dificultades que presenta esta idea, tiene la ventaja de que habitúa á desdeñar las diferencias y las particularidades para preparar la hipótesis de la analogía entre todas las cosas, analogía regida por leyes. A la unidad de la causa debe corresponder la unidad de la ley. La Edad Media ha educado á las generaciones en este pensamiento, hacia el que el hombre, partidario más bien del politeismo, no tiende, naturalmente, confundido por la diversidad de fenómenos. Es esto la preparación á una concepción del mundo determinada por la ciencia. Reconociendo que la idea de una ley única suprema es un ideal inaccesible, cada ciencia se esfuerza en reducir los fenómenos al más pequeño número de principios posibles.

Para desenvolver estas ideas en toda su extensión, la Edad Media disponía de un material paupérrimo. El trabajo, no obstante, fué grande, y la pobreza de los datos concretos estaba compensada por la riqueza de las elaboraciones formales. El pensamiento desplegó una penetración formal, una habilidad de distinción y de argumentación sin ejemplo. Hubiérase deseado mejor empleo á esta habilidad; pero el hecho es que tuvo una gran importancia en el desenvolvimiento del espíritu, formando órganos que en terreno más fecundo debían funcionar armónicamente conduciendo á la crítica de las hipótesis, que largo tiempo habían sido firmes sostenes que nadie osaba examinar.

El mayor mérito de la Edad Media fué profundizar en

el mundo interior de la vida psíquica. La antigüedad pagana se atenía á una correspondencia armoniosa del espíritu y del cuerpo, y de la vida interior solo le interesaban sus relaciones con la vida exterior en la Naturaleza y en el Estado. Para la fe de la Edad Media, el destino eterno de la personalidad estaba determinado por los acontecimientos de la vida interior. Era una cuestión de vida ó muerte saber si el desenvolvimiento del alma se cumplía de una manera independiente. Nada tiene, pues, de particular que se formase un sentido delicado y profundo de los hechos psíquicos. El zahondar en ellos tal como lo han hecho los místicos, tiene para el desenvolvimiento del sentido psicológico la misma importancia que la distinción y la argumentación de los escolásticos para el desarrollo del sentido lógico. Se vió claro que el mundo del espíritu es, en suma, tan realidad como el mundo de la materia, y que el hombre había encontrado su verdadera morada. Preparáronse los caminos para profundizar el gran problema del espíritu y de la materia, cosa que no había hecho la Antigüedad, y la vida humana, sobre todo, adquirió un campo de experiencias que en el sentido más estricto de la palabra era su propiedad y donde ningún poder extraño podía penetrar, dándose de este modo la posibilidad de una completa castración moral.

No obstante, la desdicha de la Edad Media fué no haber podido referir ninguno de estos motivos fecundos en sí á una actividad libre y productiva.

El pensamiento, como la Arquitectura de la Edad Media, miraba á lo grande y á lo infinito, al mismo tiempo que tendía á taracear todos los elementos del conocimiento del mundo que se poseían entonces como cimientos y pilares en el gran edificio del espíritu. Abajo el mundo de la Naturaleza tal como Aristóteles lo había representado; arriba el mundo de la gracia, que Jesucristo había anunciado; más alto la perspectiva del mundo eterno de la gloria. El ideal era un escalonamiento armonioso de *natura*, *gratia* y *gloria*, de modo que el campo superior, lejos de romper con el inferior, lo

acabe, y cuya expresión más perfecta hallamos en Tomás de Aquino (1227-1274), con quien culminó la obra de la Escolástica y que es, sin duda, uno de los hombres más sistemáticos que han vivido sobre la tierra. Inspiró al Dante, fué canonizado en 1323, en las escuelas de Teología de la Edad Media se le designaba con el nombre de *Doctor angélicus*, y subsiste aún como pensador clásico de la Iglesia Romana, pues León XIII decretó en 1879 que su filosofía debía servir de base en los establecimientos de enseñanza católica.

A pesar de su grandiosidad, este sistema, que aun en nuestros días abarca para una multitud de personas los elementos todos de la existencia, tiene defectos extraordinariamente graves. Solo artificialmente han podido reunirse elementos sacados de tan diversas fuentes. Para conciliar la ciencia natural que se creía compendiada en su totalidad por Aristóteles con las hipótesis sobrenaturales de la Iglesia, era preciso, ó darle otra interpretación, ó paralizar el desenvolvimiento de todas sus consecuencias. La Filosofía aristotélica se limitaba en realidad á representar el ser como una progresión armoniosa. Las ideas fundamentales con las que operaba Aristóteles, se referían á los fenómenos de la vida orgánica. Veía Aristóteles en la naturaleza el proceso de una gran evolución, en la que los grados superiores eran á los grados inferiores lo que la forma á la materia, ó lo que la realidad á la posibilidad. Lo que en el grado inferior no es más que potencial, en el grado superior es actual. Aristóteles no pudo llevar hasta el fin esta importante concepción; pero se ve claramente en qué sentido insinúa las consecuencias. Como pensador eclesiástico, Tomás de Aquino estaba, sin embargo, obligado á romper con estas consecuencias, y á substituir el monismo á que ellas conducían por un dualismo. Esto es lo que de una manera característica se muestra en su Psicología y en su Etica. Según la Psicología de Aristóteles, el alma es la «forma» del cuerpo: lo que es dado en el cuerpo como una simple posibilidad, se manifiesta activa y realmente en la vida psíquica. Pero una correspondencia tan

estrecha entre el alma y el cuerpo había de repugnar á las hipótesis religiosas, aun asociándose á las palabras de Aristóteles, puesto que llama al alma la forma del cuerpo. Tomás de Aquino trata en realidad al alma como á una sustancia absolutamente distinta del cuerpo, y no siente el menor escrúpulo en admitir «formas» sin materia á fin de acomodar en ellas ¡á los ángeles! En la Ética se notaba el mismo dualismo. De los griegos tomó una serie de virtudes naturales; la sabiduría, la justicia, el valor y el dominio de sí mismo, superponiéndoles las tres virtudes «teologales»: fe, esperanza y caridad, que nacen de manera sobrenatural.

Tomás de Aquino no se ha preocupado de investigar si las formas de voluntad comprendidas en estas virtudes teologales podrían encontrar sitio en las virtudes «naturales» como formas particulares de ellas. Para el conjunto de la concepción del mundo ofrecía un contraste saliente con el dogma de la creación y la hipótesis de una intervención milagrosa. Para un análisis exacto, el dualismo aparece hoy día en todos los puntos; pero el pensamiento de la Edad Media, que debía concordar con las enseñanzas de la Iglesia, estaba obligado á impedir este análisis exacto. Como se tenía la convicción de que la Filosofía aristotélica se prestaba muy bien á representar la ciencia natural en la edificación del sistema escolástico, se consideraba el separarse de Aristóteles (del Aristóteles tal como se le conocía y comprendía en la Edad Media) como una heregía. En otros términos, se obstaculizaba á drede la investigación y la reflexión para impedir que el edificio vacilase. La Filosofía de Aristóteles, que representaba en su tiempo un progreso considerable, venía á ser inmutablemente válida en todos los tiempos. En la teoría de la vida orgánica y psíquica residía el mérito propio de Aristóteles. Pero se detuvo el desarrollo de las ciencias naturales exactas, capaces de explicar por qué procesos elementales y según qué leyes generales se obraba el desenvolvimiento de las formas admitidas en Aristóteles. El prejuicio de la Filosofía de Aristóteles era considerar el creci-

miento orgánico como el tipo inmutable de todo lo que pasa en la naturaleza. Y he aquí por qué podía dar una descripción de las formas de las cualidades, pero no formular una explicación real de su formación. La concepción mecánica de la naturaleza, medio y fin á la vez de las fuerzas naturales modernas, permanecía de este modo tullida, cerrándose el camino al progreso, sin poder con los medios disponibles triunfar de las dificultades. El principio de autoridad, que es una forma de dualismo y que supone un contraste inconciliable entre el conocimiento humano y el objeto fijado, impedía la investigación libre y detallada de los problemas y fijaba el dualismo como resultado permanente. No quedaba, pues, más que roer el árido contenido é interpretarlo á fuerza de distinciones y de argumentaciones quinta-esenciadas en un sentido favorable á la Iglesia. No debe, pues, sorprender, observar una avidez intensa de abundantes realidades concretas y un gran entusiasmo por la riqueza nueva, que en todas partes nacía en los siglos del Renacimiento.

Estos inconvenientes aparecen también muy particularmente en la Edad Media. El ahondamiento del yo era escrupulosamente religioso. No le estaba permitido abrazarse al libre conocimiento del mundo espiritual. La dogmática velaba incesantemente sobre la mística que las olas del mundo interior llevaban frecuentemente más allá de lo que la Iglesia sancionaba como el verdadero y buen sentimiento. No podía la Iglesia abandonar la experiencia interna á sus propios impulsos, ni tampoco dejar en libertad á la experiencia externa. Veía un peligro en permitir al hombre replegarse sobre sí mismo, pues de esta suerte podía ponerse en contacto inmediato con lo que hay de más excelso, independizándose de la Iglesia. Presentía que el conocimiento del yo y el conocimiento de la naturaleza ofrecían posibilidades de manumisión intelectual, y franquearía el camino á una concepción del mundo diferente en todo de la concepción teológica. No tenía más obligación que la de confinarse en el sentimiento religioso, rémora del desenvolvimiento de

la experiencia interna. Aquí influyó también el dualismo, impidiendo reconocer un sistema de leyes reales en el campo interior, así como las relaciones naturales del alma con el cuerpo. La vida psíquica permaneció incomprendida hasta el momento en que comienza una concepción más libre y más extensa de la naturaleza.

La significación del Renacimiento es la de designar el período durante el cual las barreras y las tendencias exclusivas que la Edad Media se hacía de la vida, pudieron ser atacadas con experiencias y con puntos de vista nuevos. Por diferentes que sean los personajes con que nos tropecemos en la Filosofía del Renacimiento, tienen, sin embargo, de común un gran entusiasmo por la naturaleza, una gran confianza en ella, la ambición de realizar una concepción unitaria de la existencia y de afirmar la legitimidad y la justificación de la vida humana, según la naturaleza. El Renacimiento comienza en este último punto con la afirmación del derecho de la naturaleza humana á presidir el desenvolvimiento de una nueva concepción y de un nuevo estudio de la naturaleza.

A.—EL DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE

2.— **El Humanismo.**

No ha sido Italia, por un azar, el foco del Renacimiento, y, por tanto, la cuna del pensamiento moderno. En Italia se habían conservado mejor que en ninguna otra parte las relaciones con la antigüedad, y así pudieron apropiarse la literatura clásica con una independencia especial, pues que ella era la obra de su propia antigüedad, la carne de su carne y los huesos de sus huesos. De la misma manera la literatura griega, que en el siglo XV fué objeto de entusiastas estudios, les era de una inteligencia más fácil que á los pueblos del Norte.

Este general retorno á la literatura, á la historia y á la filosofía antiguas, tuvo una gran importancia histórica. Vióse claramente que fuera del cristianismo y de la Iglesia

existía una vida espiritual humana, según sus leyes propias y poseyendo su historia propia. Fué posible la observación comparada de los hechos humanos y el mundo antiguo se ensanchó prodigiosamente. Muchos pensadores del Renacimiento empleaban el método comparado para comprender las cosas humanas. A otros servíales de modelo y de guía las obras de la antigüedad clásica, ya que por este procedimiento podía adquirirse una actividad más independiente. Multitud de pensamientos en germen nacidos en el mundo antiguo y detenidos por la Edad Media podían desplegarse ya. Después de un largo y profundo sueño el Renacimiento retomaba la obra tal como había quedado al terminar la antigüedad.

Italia debe tambien, y muy especialmente á su situación histórica, la asimilación independiente de la Literatura clásica. La división en pequeños Estados, que eran continuamente teatro de luchas políticas, donde no se retrocedía ante ningún medio para adquirir y para mantener su poder, motivó la disolución del orden social en la Edad Media. El hombre era estimado en la Edad Media, según sus relaciones con la Iglesia y con la corporación. Al hombre con sentimiento puramente individual no se le consideraba, estaba desautorizado. Además, las luchas políticas en las ciudades habían desarrollado la tendencia brutal á hacer valer su propia personalidad, tendencia que naturalmente favorecían los poderosos. La tiranía que pesaba sobre los Estados italianos sustraía, por otra parte, multitud de individuos á la vida pública, y la necesidad de dar un alto valor á su individualidad excitada, los arrojaba á desenvolver un plan más vasto y libre en la esfera de la vida privada y en el interés por las artes y por las letras. El mérito de Burkhardt (en su obra sobre la civilización del Renacimiento), es haber mostrado que la propensión al individualismo y la necesidad de un desenvolvimiento puramente personal, nacieron en Italia (siglos XIV y XV) merced á la influencia del estado histórico de cosas. El Renacimiento en Italia no está, pues, condicio-

nado solamente por la reviviscencia literaria y artística de la antigüedad: de ser así, no hubiese pasado de un movimiento puramente científico, de un proceso principalmente receptivo.

Ante todo, el descubrimiento práctico de la naturaleza humana abría un horizonte—para cada individuo, el más próximo—donde encontraban la ocasión de hacer experiencias y de emprender un trabajo de desarrollo. Lo que la Edad Media no había hecho más que posible—bajo la forma de misticismo religioso—fué continuado por el Renacimiento. La vida individual del alma toma realidad y excita vivo interés independientemente de las cosas con las que se relaciona. Tuvo este descubrimiento una importancia no menor que la del nuevo continente y la de los mundos nuevos en los espacios celestes. En los poetas (Dante, Petrarca), el interés suscitado por el yo y la aplicación del espíritu al yo y á los acontecimientos interiores, resalta en primera línea bajo la pompa del estilo.

He aquí por qué el Humanismo no representa solamente una tendencia literaria ó una escuela filológica, sino una dirección para la vida caracterizada por el interés que despierta el elemento humano, tanto como fundamento de acción, que como objeto de observación. Esta tendencia presenta, así en la literatura como en la vida, infinitas diversidades. Mostróse la Iglesia un tiempo favorablemente dispuesta en este sentido y hasta bajo la tiara pontifical reinó el Humanismo. Pío II mandó predicar la cruzada atendiendo acaso á la salud de la civilización, y deploraba la caída de Constantinopla (Roma, después de la caída de la capital del Imperio griego, era el último asilo de la literatura) por razones quizá más humanistas que religiosas. El Humanismo tiene algo de impreciso en su carácter: significa el descubrimiento de lo Humano, pero la manera de apoderarse de lo Humano y de buscar su desenvolvimiento, permanece aún rodeado de tinieblas. Hubo momento en que se creyó que lo Humano y la Tradición marchaban á la par; pero el contenido nuevo reventó los viejos odres de cuero.

Nuestra misión se reduce á mostrar cómo en los pensadores del Renacimiento el interés práctico por lo Humano produce una serie de ensayos encaminados á buscar y á comprender á la vez este objeto teóricamente, y lo que tenemos que hacer resaltar aquí son las tentativas para emancipar la Psicología y la Ética de la Teología.

3.—**Pedro Pomponacio y Nicolás Maquiavelo.**

El pensamiento de la Edad Media, apoyándose en Aristóteles, mutilado ó desfigurado según las exigencias dogmáticas, descansaba en una base antigua. Oponiéndose á esta explicación «latina» de Aristóteles estaban, de una parte, los comentaristas griegos, que concebían su doctrina de una manera más naturalista; y de otra, los comentaristas árabes, Averroes, sobre todo, que le atribuían un sentido panteista. Estos tres grupos de comentaristas estaban en pugna en la cuestión de saber qué alcance daba Aristóteles á la inmortalidad del alma. Según los comentaristas griegos, á quienes en la Edad Media no se les hacía ningún caso, Aristóteles consideraba el desenvolvimiento natural de la vida psíquica desde los grados inferiores á los superiores, de tal suerte que el grado más alto no era independiente de las condiciones naturales. Según la explicación de Averroes, á la forma más alta del pensamiento no se llega sino cuando el hombre participa de la razón eterna, participación que dura un cierto tiempo, por lo que las almas individuales no son inmortales; solo la razón universal, de que ellas participan un momento en los supremos actos del pensamiento, es imperecedera. Por el contrario, los teólogos partidarios de Aristóteles, Tomás de Aquino á la cabeza, defienden la inmortalidad del alma como un dogma, fundado por la facultad que posee el alma de conocer y querer lo universal y lo eterno.

Cuestión tan controvertida fué examinada por Pedro Pomponacio (Pietro Pomponazzi), en un pequeño, pero muy estimable libro (*De Immortalitate animi*, 1516). En esta obra se ha visto y no descaminadamente, la introducción á la filo-

sofía del Renacimiento: merece este lugar por el problema que trata. Trata en realidad de investigar cuál fuese la verdadera opinión de Aristóteles, pero al mismo tiempo declara que quiere discutir la cuestión según la razón natural y con independencia de toda autoridad. El fin que se propone es afirmar las correspondencias naturales de la vida psíquica, y al mismo tiempo la posibilidad de una conducta ética de la vida en el terreno de la naturaleza. Pomponacio era un célebre profesor de filosofía, que enseñó en Padua y después en Bolonia. Se conocen pocos detalles de su vida. Había nacido en Mantua en 1462 y murió en Bolonia el año de 1525. Era Pomponacio un dialéctico y un orador distinguido; no obstante, desde el punto de vista literario, sus obras tienen poco de particular. L. Ferri ha publicado su curso de psicología (*La psichologia di Pietro Pomponazzi*, Roma 1876). En contraposición á Tomás de Aquino y al mismo Averroes, Pomponacio añade importancia al desenvolvimiento regulado y continuo, enseñado por Aristóteles en su física, que no permite proceder por saltos, ni introducir principios completamente nuevos, no preparados por el desarrollo precedente. Lleva esta idea más lejos que su maestro Aristóteles, el cual enseñaba que la actividad suprema de la razón («la razón activa»), solo podía explicarse por evolución sucesiva. Aristóteles no había dicho nada sobre la manera de comprenderla y de explicarla, de donde las interpretaciones contradictorias. Esta imposibilidad de libertarse de las condiciones naturales, subsistía aun para el pensamiento más elevado. Pomponacio demuestra con la proposición establecida por Aristóteles, que todo acto de pensamiento supone representaciones dadas en el origen, en medio de la percepción de los sentidos, y pretende que la definición de Aristóteles, el alma es la forma ó la realidad perfecta del cuerpo, destruye la hipótesis de la existencia autónoma del espíritu.

¿No entrañará este resultado consecuencias considerables desde el punto de vista ético, toda vez que las perspectivas de recompensa y de castigo no pueden servir de móviles de

acción para el hombre natural? Pomponacio afirma, por el contrario, que estas perspectivas son funestas desde el punto de vista ético, puesto que impiden al hombre hacer el bien por el bien. El desenvolvimiento completo de la naturaleza humana encuentra su satisfacción en sí misma, y aun cuando todos no puedan participar en el mismo grado del desenvolvimiento científico y artístico, hay un desenvolvimiento que á todos alcanza, el ético, el cual es á la vez su objeto y su recompensa. La recompensa de la virtud es la virtud, el castigo del hombre vicioso es el vicio. Que el hombre sea mortal ó no, importa poco, y cualquiera que sea el estado que sigue á la muerte, no tiene derecho á salirse de los carriles del bien. Estas palabras, que se encuentran en el capítulo XIV del libro, recuerdan la apología de Sócrates y anuncian la concepción ética de Spinosa y de Kant. Muchos humanistas habían afirmado ya la idea de una moral independiente; pero en Pomponacio esta idea toma una importancia particular, á causa de la analogía que tiene con un problema especialmente religioso, en el cual aparece.

La cuestión de la inmortalidad es, según Pomponacio, un problema insoluble, un problema neutro (*problema neutrum*); puesto que de su solución no depende el valor moral. En estas cuestiones importa fijar el alcance real de nuestro conocimiento.

Para Pomponacio el interés principal de sus investigaciones está evidentemente ligado á la naturaleza de nuestro conocimiento. El problema no es más que el pretexto. Distingue el punto de vista filosófico del de los legisladores. Los legisladores tratan de encontrar el medio por el que los hombres sean honrados, y se sirven de la creencia en la inmortalidad, como de un móvil educativo; el filósofo solo se atiene á la verdad, sin dejarse llevar del temor ó de la esperanza. En el individuo puede encontrarse, según Pomponacio, el mismo contraste. Con la razón solo trata de sacar de hipótesis dadas conclusiones exactas; los resultados no dependen de la voluntad humana. Voluntariamente el hom-

bre puede prestar adhesión á una creencia razonablemente infundada. Pomponacio distingue entre fe y ciencia, y en la solución definitiva del problema puede someterse á las enseñanzas de la Iglesia. Aunque Duns-Scoto había declarado dos siglos antes que algunas cosas podían ser verdad para el filósofo sin serlo para el teólogo, la concepción de Pomponacio puede expresarse diciendo que hay algo que puede ser verdad para el teólogo, sin serlo para el filósofo. Acaso esta teoría de la ciencia y la fe—de cuya seriedad nos permitimos dudar—no era más que una ironía ó una escapatoria (1). Pomponacio produce la impresión de un investigador que procede con una seriedad absoluta. Compara la filosofía con Prometeo, en los esfuerzos que hace por penetrar los secretos de Dios. Acaso en él la razón predominó sobre la voluntad que lo debía ligar con la fe; acaso trató seriamente de poner á salvo las pretensiones de estos dos elementos. Se limita á indicar que la voluntad es la base de la fe sin dar más explicaciones, echándose muy de menos un desenvolvimiento más amplio de las correspondencias entre la voluntad y la fe.

Pomponacio escribió también sobre magia, buscando dar una explicación natural á los acontecimientos que interpretaba como efectos de una acción sobrenatural. El libro sobre magia, es interesante por el interés que muestra en afirmar el principio de las causas naturales, bien que las causas de que se sirve relevan igualmente, según nuestro pensamiento actual, de la noción de superstición. Se apoya, efectivamente, en la influencia de las estrellas, que nosotros no consideramos sobrenatural. En otro de sus libros discute el problema de la predestinación divina y de la voluntad del hombre, mostrando muy sagazmente la contradicción que encierra la

(1) Vid. G. Spieker: *Leben und Lehre des Petrus Pomponatius*. München, 1868, pág. 8 y siguiente, y á F. Fiorentino: *Pietro Pomponazzi*. Firenze, 1868, pág. 30. Este último piensa que los escritos posteriores de Pomponacio demuestran menos entusiasmo por la fe, sin duda por efecto de la crítica incesantemente perseguida.

cuestión. Como filósofo se funda sobre las verdades estables confirmadas por la experiencia, tocando la realidad de la voluntad humana, dejando indeciso, como si fuere un problema insoluble, las relaciones de esta voluntad con la actividad divina, sirviéndose aquí también de la distinción entre fe y ciencia.

Esta distinción le sirvió de muy poco. La Inquisición hizo quemar en Venecia su obra *De Immortalitate*, y si el cardenal Bembo, amigo del papa León X, no le hubiese protegido decididamente, sin duda habría corrido la misma suerte que su libro.

A primera vista parecerá extraño poner á Maquiavelo al lado de Pomponacio. El estadista florentino no parece tener muchos puntos de contacto con el escolasta de Bolonia. Sin embargo, los enemigos comunes á estos dos pensadores no tendrían inconveniente en afirmar que estaban tallados en la misma madera. Los dos, cada uno á su manera, intentan la resurrección de la creencia antigua en la naturaleza humana; los dos habían sufrido la influencia de los pensadores clásicos. Pomponacio intentó continuar la psicología y la ética naturalistas de Aristóteles; en Maquiavelo se nota la influencia ejercida por el historiador Polibio. Las propias observaciones sobre los acontecimientos de su tiempo, fueron las que le hicieron regresar á la antigüedad. Nicolás Maquiavelo nació en Florencia, año de 1469. Su familia, vieja é ilustre, había conocido tiempos mejores. Joven aún, sirvió como diplomático al servicio del Gobierno republicano de su ciudad natal; en calidad de embajador visitó al papa Julio II, César Borgia, al emperador Maximiliano y al rey Luis XII. Tuvo, pues, ocasión de recoger observaciones sobre los hombres y los acontecimientos. Funesta para el desenvolvimiento libre de sus ideas fué la circunstancia—aunque justa en este período de la historia de Italia—de que las intrigas, la perfidia, la astucia y la crueldad, tomasen parte en todas las decisiones políticas. En su *Historia de Florencia* (introducción al libro V) observa Maquiavelo que

en la historia de Italia en el siglo xv, no puede alabarse, ni la grandeza, ni la generosidad de los príncipes. Por el contrario, la historia ofrece el ejemplo de pueblos conquistados por ejércitos débiles y desorganizados. Maquiavelo llegó, por experiencia personal, á la conclusión de que la prudencia y la fuerza son las únicas cualidades necesarias al hombre de Estado. El mismo es fuerte en el mundo del pensamiento y no en el de la acción, cualidad que no es precisamente de un político superior. No obstante, se afectó profundamente al verse obligado á cambiar este último mundo por el primero. Cuando los Médicis trastocaron la libre Constitución de Florencia (1512), Maquiavelo tuvo que retirarse á la vida privada, donde escribió sus mejores libros. Estos libros estarían escritos en estilo más elevado, de haber soportado Maquiavelo con más dignidad sus desgracias políticas.

Escribió primeramente una de sus más célebres obras: *El libro del Príncipe (Il Pincipe)*, bajo la obsesión de reconciliarse con los Médicis. Sin duda que se proponía en parte este objeto; pero es indiscutible que el espectáculo del poder político de una casa particular le llevó á acentuar lo arbitrario y la falta de dirección política. Diríase que le es indiferente saber los fines que el Gobierno se propone, y que, en todo caso, considera como deber suyo preparar el camino á los diferentes fines que podría proponerse. Esto no sólo se manifiesta en *El Príncipe*, sino en los *Discursos* (*Discorsi*), acaso su mejor obra, disertaciones sobre los diez primeros libros de Tito Livio. Para fundar una República, debe hacerse esto; para fundar una Monarquía, lo otro; para fundar una autocracia, lo de más allá. En medio de las intrigas políticas, Maquiavelo acariciaba en su pensamiento una causa profética y grande: la grandeza y unidad de Italia. Tuvo siempre sentimientos republicanos, como puede verse en los consejos que da á los Médicis para la Constitución de Florencia, y un ideal humano de salud, de fuerza y de sabiduría, por cima de la bajeza que lo rodeaba y del empobrecimiento en que la Iglesia de la Edad Media había

sumido á la naturaleza humana. De ahí que reclamase la imitación del mundo antiguo. Aunque fué poeta, amigo de poetas y poco refrenador de las pasiones, no se acomodaba con el Evangelio de la alegría, y pedía, á más del Renacimiento estético, el de la fuerza y el de la grandeza.

«Cuando considero—dice él en la introducción del libro primero de sus *Discursos*—que la antigüedad inspira á todos los hombres un respeto tal que, por ejemplo, se paga a peso de oro un fragmento de estatua, con el fin de poderla mirar constantemente, como ornamento y como modelo para los artistas; cuando, por otra parte, veo hazañas admirables llevadas á cabo en los antiguos pueblos, al decir de la historia, por príncipes, generales, ciudadanos, legisladores y por todos los que trabajaron para engrandecer la patria, siento, no la envidia de imitarlos, sino una fría admiración; cuando me percato de que todo el mundo evita resucitar las grandes acciones, de suerte que no nos queda la menor huella de las antiguas virtudes, no puedo menos de dolerme y de asombrarme.» En sus ideas elevadas, es pariente próximo del genio que se manifiesta en las portentosas obras de Miguel Angel. El trágico destino de su vida era que los grandes fines se oscureciesen ante la multitud de los medios. Estaba penetrado del pensamiento de que de nada sirve tener un fin, por noble que sea, si no se poseen medios enérgicos para alcanzarlo. Arrastrado por la fuerza de los medios, acabó por concederles valor en sí mismos, independientemente del fin que debía santificarlos. Como hombre del Renacimiento, admira la fuerza de cualquier manera que se despliegue, en cualquier sentido que se manifieste. Combatiendo el Renacimiento puramente estético, lo llevó á un terreno donde la fuerza está siempre determinada por el fin. La contradicción que aparece en sus escritos, y particularmente en *El Príncipe*, le acarreó juicios extraordinariamente injustos, y esta misma contradicción fué el destino de su vida, por no decir su falta. Cuando después del saqueo

de Roma por los imperiales (1527) (1), los Médicis fueron perseguidos, sus compatriotas no quisieron aceptar sus servicios, por considerarlo como un tránsfuga. Esto agrió el último año de su vida, que fué el de 1527. Uno de sus contemporáneos, poco sospechoso de simpatía hacia él, dijo después de su muerte: «Creo que su propia situación le hizo sufrir mucho, pues era un verdadero amante de la libertad.»

Como una corriente subterránea circula por las obras de Maquiavelo la comparación entre la moral antigua y la moral cristiana. En sus discursos propone un paralelo entre «los acontecimientos antiguos y los acontecimientos modernos», pero aun donde no lo hizo, asoma siempre esta comparación. No se conforma con relatar y describir; quiere descubrir las razones de la diferencia entre el mundo antiguo y el

---

(1) Sabido es que las tropas del duque de Borbón, unidas á los lansquenetes alemanes, al mando de Frundsberg, 25.000 hombres entre todos, dieron el asalto á Roma el 6 de Mayo de 1527. Se desparramaron los soldados, dice un historiador (*a*), corriendo como locos por las calles de la ciudad santa, arrollándolo todo, dando gritos y degollando á cuantos encontraban á su paso; 200 suizos que se habían refugiado en la iglesia de San Pedro, fueron pasados á cuchillo dentro del mismo templo y á los pies de los altares; y cuando habían tendido en las calles de seis á siete mil hombres («los muertos eran tantos que no se podía caminar, y han estado muchos días sin sepultarse; y de los muchos caballos muertos hay tan mal olor, que se tiene por cierto el crecimiento de la peste»), y no les quedaban enemigos armados que combatir y que matar, se entregaron al pillaje y á la orgía. Penetraron en los palacios, saqueando y degollando; abrieron las puertas de los conventos y se distribuyeron las monjas (*b*); tomaron por criados á los cardenales, obispos y sacerdotes; se vistieron los hábitos sagrados, corriendo las calles con mitras en vez de cascos, báculos en vez de espadas y sotanas en vez de corazas; convirtieron los altares en mesas para sus banquetes y lechos para sus violaciones; se hicieron servir los vinos á puntapiés por los cardenales, en los cálices de San Pedro; cantaron, en el féretro, el oficio de difuntos al cardenal Araceli, y alfombraron las cuadras de sus caballos con los tapices del Vaticano... El conde de la Roca, en su *Epítome de la vida de Carlos V*, escribe estas severas palabras: «No alabo el hecho; pero lo atribuyo á causa más que material.» (*N. del T.*)

(*a*) Felipe Picatoste. *Los españoles en Italia*. Tomo II, pág. 140 y siguientes.
(*b*) «Aquellos hombres, dice el abad de Nájera con mucha razón, perdieron el respeto a Dios y la vergüenza al mundo.»

moderno, cosa que no podía hacer sin que apareciese el gran contraste que ofrecía la concepción de la vida en la Antigüedad y en la Edad Media, contraste que Maquiavelo representa consciente y determinadísimamente.

El Estado en la Edad Media estaba encargado de conducir al hombre á su objeto más alto, que era la bienaventuranza en la otra vida. El príncipe no en persona, pero indirectamente al menos, debía cuidar del mantenimiento de la paz. Este es el sentido de la concepción del Estado en Tomás de Aquino. Para Maquiavelo, por el contrario, el Estado nacional posee en sí mismo su fin; su fuerza y su integridad en el interior; su poder y su extensión fuera todo depende de él. No piensa en un Estado ideal, sino en Estados precisos. «Teniendo intención, dice (*El Príncipe*, cap. XV) de escribir de cosas que puedan aprovechar á mis lectores, creo preferible atenerme á la realidad, antes que abandonarme á vanas especulaciones. Muchos imaginan repúblicas y principados que jamás vieron ni conocieron. No sé á qué vienen esos sueños. Hay una tal distancia de la manera como se vive á la como debería vivirse, que el estudio exclusivo de esta última enseña á corromperse tanto como á mantenerse en el camino recto. Quien quiera conducirse en todo y por todo como un hombre de bien, está inevitablemente destinado á perecer entre tantos malvados como hay. El príncipe que quiera conservar el poder deberá no ser siempre bueno, sino emplear el bien y el mal, según las necesidades». De acuerdo con lo precedente, añade en su disertación sobre Tito Livio: «Siempre que se trate de formar una resolución de la que dependa el bien del Estado, no debe nadie detenerse ante razones de justicia ó de injusticia, de humanidad ó de crueldad, de honor ó deshonor; omítase todo esto y escójase lo que pueda salvar al Estado y á la libertad» (*Discursos*, III, 41). «El que no pueda despojarse de las ideas morales corrientes, debe hacer vida privada y no tratar de meterse entre los gobernantes» (I, 26).

Claramente manifiesta Maquiavelo que la justicia y el

sentimiento del honor, virtudes reales ó simplemente imaginarias, dificultan en ciertos casos la acción política necesaria. En diferentes pasajes (v. gr., en *El Príncipe*, cap. VIII), habla de cualidades que en apariencias son virtudes y que podrían acarrear la ruina del príncipe. No se detiene á explicar los grandes problemas que entrañan las relaciones entre lo ético de un hombre privado y lo ético de un hombre de Estado. ¿Puede verse en esto una oposición del príncipe entre dos clases de virtud? Maquiavelo usa aquí de una ambigüedad que muchos declamadores modernos contra la «moral» participan con él. Parece que quiere sobrepujar la autonomía del bien y del mal, buscándole una afirmación nueva á los valores, es decir, una aplicación nueva de las nociones de bien y de mal. Esta estimación, como ya hemos apuntado, es en él sumamente incierta, así como la relación de la fuerza con el fin á que debe tender. La admiración estética por las manifestaciones brutales de la ciencia, le impide pensar en el fin que santificaría los medios. Vitupera á los hombres que no dan pruebas de energía ni para hacer el bien ni para hacer el mal; no teme los crímenes pequeños ni retrocede ante los horrendos, «cuya grandeza obscurece la vergüenza». En 1505 el papa Julio II atrevióse á entrar en Perusa sin ejército con sus cardenales para destronar á Baglioni, autócrata de esta ciudad. Si Baglioni no aprovechó la ocasión para apoderarse del papa temerario, desembarazándose al mismo tiempo de su mortal enemigo con el fin de adquirir grandes riquezas y dar á los príncipes de la Iglesia una lección útil en lo porvenir, no fué seguramente por razones de orden moral; Baglioni no era hombre de retroceder ante el incesto ni ante la muerte de sus familiares. «Es que los hombres no saben conservar su dignidad en el crimen más que cuando no pueden ser perfectamente buenos. Tiemblan ante los crímenes sellados en el rincón de lo grande y de lo sublime» (*Discursos*, I, 27).

Maquiavelo atacó también la pusilanimidad, la flaqueza y la timidez, y por esas cualidades abomina de sus contem-

poráneos, como puede verse en su *Historia de Florencia*. Cree Maquiavelo que el mal está en haberse desviado de la grandeza antigua; somos víctimas de una educación que engendra la debilidad y la tisis, educación ligada á la religión. Los antiguos amaban el honor, la fuerza física, la salud y sus religiones, prestaban un aspecto divino á los mortales que se habían significado como héroes, como legisladores ó como guerreros. Sus ceremonias religiosas eran magníficas é iban frecuentemente unidas á sacrificios sangrientos, que inspiraban necesariamente á los espíritus el amor á la ferocidad. Nuestra religión, por el contrario, transporta el fin último á otro mundo y enseña á despreciar los honores de éste; glorifica la humildad y la abnegación y coloca la vida quietista y contemplativa por cima de la vida práctica. Cuando nos exige fuerza es para sufrir y no para moverse. Esta moral ha hecho al hombre débil, entregando el mundo á los violentos y á los temerarios, que han descubierto que la mayor parte de los hombres, con la esperanza de alcanzar el cielo, prefieren soportar las injurias antes que castigarlas (*Discursos*, II-2). Maquiavelo añade que esto es una falsa interpretación del cristianismo debida á la cobardía humana, y como no retira su comparación de la moral antigua con la moral cristiana, puede verse de qué lado caen sus simpatías personales. Para él la religión es esencialmente un medio de que se vale el legislador para apoyar las leyes. El sabio prevé muchas cosas que la muchedumbre no quiere creer, y hace falta que los dioses vengan á asociarse para sancionar las leyes necesarias. La historia demuestra que Licurgo, Solón y Savonarola tuvieron influencia sobre sus compatriotas porque se les creía, con razón ó sin ella, que estaban en comercio inmediato con Dios. La religión es una base sólida que sirve principalmente para el mantenimiento de la unidad y de la conservación de las buenas costumbres del pueblo. Las instituciones religiosas de Roma han fundamentado la fuerza y la grandeza del imperio romano, y todo príncipe inteligente debe proteger la religión nacio-

nal aun cuando la considere personalmente errónea. (*Discursos*, I-11-12.)

Maquiavelo no cree que la religión sea una fuerza espiritual, que se desenvuelve conforme á sus propias é involuntarias leyes, y que por esta razón no puede estar á merced de la política. En suma, se abandona á cálculos demasiadamente sútiles, á intervenciones arbitrarias y á la uniformidad de las situaciones, sin percatarse de que frecuentemente en la historia lo grandioso se presenta de súbito, como un río de manantial hasta entonces invisible. El mismo pone de relieve la variedad de los grandes acontecimientos imprevistos de que en su siglo fué testigo, y que podrían hacer creer que «Dios y el Destino» lo manejan todo. No obstante, él cree en el poder de la voluntad humana. No se puede nada contra la invasión de las aguas tormentosas sublevadas por la tempestad; pero una vez la tormenta pasada, podemos abrir canales y construir diques á fin de que otra vez la devastación sea menos considerable. El Destino reinará sobre todas las cosas allí donde nada hay preparado para resistirlo (*El Príncipe*, cap. XXV). Mezcla aquí lo involuntario, siquiera sea en una relación muy exterior, con lo arbitrario. Un hombre de Estado, ajeno á las grandes corrientes espirituales, no poseerá inteligencia bastante para abrir bien los canales y construir los diques. Maquiavelo insiste sobre la necesidad de regenerar las instituciones y las constituciones, tanto políticas como religiosas, «haciéndolas volver á su principio». Sobrevienen en el curso de los tiempos adiciones y cambios que las desnaturalizan é importa regresar al origen. La ocasión pueden suministrarla los descalabros exteriores, por ejemplo, cuando Roma se regeneró después de la guerra de las Galias por instituciones determinadas, tales como la de los tribunos y censores romanos, ó por hombres eminentes como San Francisco y Santo Domingo, que presentaron á la mirada de los hombres el modelo del cristiano primitivo, y salvaron de este modo la Iglesia de la ruina que la amenazaba (*Discursos* III-1). Esta observación de Maquia-

velo es una de las más geniales; pero muestra al mismo tiempo los límites á que confinaba su inteligencia. El acontecimiento más importante de que fué testigo, es precisamente una renovación análoga hecha en nombre del principio de origen en el dominio religioso; pero al mismo tiempo una renovación que no era una sencilla repetición. La Reforma transportó el desenvolvimiento del espíritu á otros carriles, y ninguno de los hombres políticos que, desconociendo su valor, se obstinaron en no ver en ella más que un medio, ha podido ejercer influencia durable sobre el curso de las cosas. Maquiavelo no quiso comprender que la renovación reverdece las fuerzas, y de una manera general puede decirse que le faltaban ojos para las causas ocultas. La religiosidad íntima y muchos otros aspectos de la vida, escaparon á su atención. El desarrollo de los intereses prácticos, comercio, industria, mecánica y economía rural, y como estos intereses y las nuevas clases sociales que los representaban modificaban, pasaron para él desapercibidos, pues su concepción principalmente formal de la política, donde él veía, no solamente un juego de intrigas y una lucha por el poder, le turbaban la vista. Su política se cierne en el aire, porque á él no le interesan las grandes ideas en medio de las que las fuerzas incesantemente creadoras se manifiestan. Como tantos realistas, perdió la realidad por haber querido aprehenderla en la superficie de las cosas.

Es natural que en su deseo de comprender la historia, Maquiavelo se detuviese en las causas que creía, ó que podía percibir, á la manera que Pomponacio para criticar la superstición tiene que contentarse con explicaciones astrológicas. Los dos tienen el mérito de haber afirmado el principio de las causas naturales, mostrando á sus sucesores el camino que debían seguir. Maquiavelo, en particular, no queda solamente como el fundador de la política científica de los tiempos modernos, sino también como el creador de la ética comparada. Poco tiempo después de la muerte de Pomponacio y de Maquiavelo, la libertad de espíritu en Italia fué un hecho.

Al perder Florencia por segunda vez su independencia (1530), comenzó la transformación, transformación que hizo funcionar de nuevo la Inquisición para oponerse al movimiento protestante. El destierro ó el martirio fué entonces el premio que los italianos, cuyas ideas religiosas ó científicas iban por nuevos caminos, alcanzaron. Este período de la nueva concepción del mundo y del nuevo método científico, es la gran contribución de Italia al desenvolvimiento del espíritu en los tiempos modernos. Pondré de relieve persiguiendo nuestro objeto á los representantes más autorizados de los pensamientos fundamentales del Renacimiento fuera de Italia.

4.—Miguel Montaigne y Pedro Charrón.

En ningún otro pensador de la época resaltan los diferentes caracteres del Renacimiento con una evidencia tan completa como en Montaigne. Tenía el individualismo marcado que se desarrolló en Francia en el siglo XVI, como en los siglos precedentes en Italia, á favor de los combates políticos, y en Montaigne, también, por causa de las controversias religiosas de que fué testigo ocular. Por otra parte, la Francia del siglo XVI tenía su humanismo. Montaigne nació en el Mediodía de Francia, de una familia noble (1533). Recibió una educación esmerada y sabia; viajó por Italia, y la mayor parte del tiempo vivió en sus dominios gozando de libertad y estudiando, cuidándose de no mezclarse en los movimientos políticos ni religiosos, que él observaba como espectador impasible. Su moderación procedía, no tanto de su escepticismo, en vista de los numerosos partidos y de la volubilidad de las concepciones, sino también del deseo de conservar su personalidad tal como estaba. Este es el objeto más importante de su estudio. Sus *Essais* (1), cuyos dos primeros libros aparecieron en 1580, y el tercero en 1588, son

(1) La traducción española de los *Ensayos* de Montaigne, hecha por el Sr. Salamero, es muy notable. *(N. del T.)*

una obra altamente personal, tanto desde el punto de vista del fondo, como de la forma. «Me estudio á mí mismo más que á ningún otro sujeto (III, 13); esa es mi metafísica y mi física.» Este libro nos da noticias completas sobre sus gustos, estudios, costumbres y manera de vivir. Está escrito en forma libre, sin sistematización. Pensar es, para Montaigne, una especie de juego, de pasatiempo; da rienda libre á sus inspiraciones y las trasmite á los lectores tan descosidas y deslabazadas como á él se le presentan.

En el Prólogo declara que él escribe sobre sí mismo (*je suis moy-mesme la matiére de mon livre*), y que si las costumbres se lo permitieran, hubiese entrado desde luego á dar noticias detalladas de su persona. En el tercer libro de los *Essais* va desde este punto de vista más lejos que en los primeros, autorizándose libertades mayores. Esta manera de ocuparse del yo, siguiendo el curso de sus propios pensamientos y meciéndose en sus propios estados de alma, es una manera contemporánea, y prueba que el individuo puede eximirse de las hipótesis tradicionales, y sin cuidarse de ninguna autoridad abandonarse á las corrientes de su propia naturaleza y dejarse guiar por ellas.

Sus escritos abundan en citas—sobre todo de literatura clásica—y para esclarecer las opiniones, los sentimientos y los apetitos humanos, alega una gran cantidad de rasgos característicos. Ha explicado el método comparativo en el dominio del espíritu con más extensión todavía que Maquiavelo, y no sólo, como se ha creído, para sacar consecuencias escépticas de la divergencia de los caracteres, de las concepciones y de las tendencias puestas de relieve. Le interesan los matices individuales y el espectáculo del mundo inmenso de los fenómenos del espíritu, no solamente por la diferencia ó por el conflicto interior que pueden presentar.

Tanto el individualismo, como el humanismo, hiciéronle hostil á todo ensayo de imponer y de realizar dogmáticamente una doctrina general única. Ataca del mismo modo el dogmatismo teológico que el filosófico (II-12). Si creyése-

mos seriamente en lo sobrenatural, dice él á los ortodoxos, «si el rayo de la divinidad nos tocase de algún modo», nuestra vida tendría otro aspecto. Todo estaría de acuerdo con las exigencias sagradas, y las guerras de religión, con sus pasiones vulgares, no hubieran podido dividirnos. Lo que nos guía no son, tanto las facultades divinas, como la tradición y la costumbre, si es que las pasiones no determinan nuestra fe. En las guerras de religión, la causa de Dios no hubiera puesto en movimiento ni una sola compañía, y abstracción hecha de las influencias en curso, es claro que nuestra representación no puede concebir nada más allá de los límites de nuestro sér. Podemos figurarnos nuestras propias cualidades engrandecidas ó aminoradas; pero no podemos traspasarlas. Lo que le interesa á todo sér es su naturaleza particular, de donde se sigue que nosotros nos representamos á la divinidad bajo forma humana y que creemos que en el mundo todo está dispuesto en vista del bien de los hombres. ¿No razonarán los animales de igual modo, según su naturaleza? Quien quiera que tenga algún conocimiento de Dios, hunde á Dios en el abismo. De todas las opiniones humanas sobre la religión, parece la más verosímil la que ve en Dios un poder incomprensible, el creador y conservador de todas las cosas, la bondad y la perfección misma, el Sér que se digna aceptar la adoración que le ofrecen los hombres bajo cualquier forma que lo conciban y de cualquier modo que le testimonien la veneración.

Rechaza las opiniones ortodoxas, pero sin prevalecerse de la razón humana. El hombre es la más miserable, pero también la más orgullosa de las criaturas. El orgullo es su enfermedad innata; se siente superior al resto de la creación, á pesar de que la distancia que le separa del animal no es tan grande (Montaigne procura mostrarla enumerando detalladamente los rasgos que prueban la inteligencia y el sentimiento de los animales). No hay ninguna razón para aislarse de los demás seres. Su conocimiento en este punto es imperfecto. Los sentidos son inciertos y engañan. No pode-

mos saber si enseñan la verdad, puesto que no hacen más que representar al mundo como su naturaleza y su estado lo toleran. No es el objeto exterior, sino el estado de los órganos de los sentidos, lo que en la percepción de los mismos aparece: «los sentidos no comprenden el sujeto extraño, sino solamente sus propias pasiones». Para poder fiarse absolutamente de la sensibilidad, sería necesario un instrumento comprobatorio, después un medio de comprobar este mismo instrumento, y así sucesivamente, hasta lo infinito. Por la razón no llegamos nunca á un resultado definitivo. Cada motivo allegado en apoyo de una opinión tiene necesidad de otro motivo, y así podríamos retroceder continuamente. Añádase á esto que nosotros, lo mismo que los objetos, cambiamos y nos modificamos incesantemente; no hay nada estable ni constante, y la riqueza en diversidades es tan grande, que desespera intentar establecer leyes ó tipos generales. Ninguna ley puede agotar la variedad de los casos; cuanto más exacto es el examen, más se descubren las diferencias, é intentando repetir las encontradas en puntos de vista comunes, se verá que están en contradicción consigo mismas, de tal suerte que la comparación no puede llevar á ningún resultado. Modificaciones continuas y grandes divergencias aparecen también en las leyes morales y sociales. No puede citarse ninguna ley natural observada por todos los hombres. Las costumbres cambian con el tiempo y con el lugar. Una bondad considerada como tal ayer, pero que mañana no será tal bondad, y que en cuanto se pasa un río se convierte en crimen, ¿qué es? ¿Puede estar limitada la verdad por montañas más allá de las que se convierte en mentira? La duda es el último asilo; pero á condición de no tomarla por el único. No tenemos derecho á decir que no sabemos nada; nuestra pregunta debe ser: *¿qué se yo?* Se ha imputado frecuentemente á Montaigne que sus ideas conducen al escepticismo. Así lo entendía Pascal. ¿Es que no se ha alcanzado el punto en torno al cual en último análisis todo se mueve, base última de la concepción que Montaigne

se hace de la vida y donde él bosquejó toda una concepción del mundo? Ciertamente, Montaigne es excesivamente retórico para desenvolver esta concepción bajo una forma puramente filosófica. Pero su última palabra no es la diversidad desconcertante de los fenómenos, ni tampoco el escepticismo, ni menos el individualismo. Detrás de todo levanta él un último plan inmenso: la idea de la Naturaleza en su infinita grandiosidad, de donde sale la profusión de los fenómenos y cuya fuerza se ramifica por todo el ser individual (1).

No contento con refutar Montaigne el saber ampuloso, el garrulismo, preconiza francamente la ignorancia, porque la reflexión y el arte vienen, según él, á impedir que «nuestra grande y poderosa madre Naturaleza» nos guíe. Por ignorancia no entiende él la vida grosera y sin pensamiento, sino la que nace de la conciencia de nuestra limitación. Sólo empujando una puerta podemos convencernos de que está cerrada, y no permaneciendo pasivamente delante de ella. Para «una cabeza bien organizada», la ignorancia es la única buena y saludable almohada. La noción de la Naturaleza tiene para Montaigne importancia en grande como en pequeño. Se trata, por ejemplo, de enfermedades, y no quiere nada con los médicos, que no hacen más que desgastar la

---

(1) He desenvuelto esta concepción de Montaigne en mi libro intitulado: *Montaignes Betydningi Etikens Histoire Det nittende Aarhundrede*, 1876. *(Significación de Montaigne en la historia de la Etica. El siglo* XIX, 1876).—En su obra: *Skepticismen son Ledi de aandelige Bevägelser siden Reformationen (Köbenharn* 1890). *(El escepticismo como límite de los movimientos intelectuales después de la Reforma.* Copenhague, 1890). Starcke habla de Montaigne como de un negador y un escéptico. He procurado demostrar en mi obra *Tvivlens Historiei nyere Tid* (Tilskueren 1891) *(Historia de la duda en los tiempos modernos)* que Starcke insiste demasiado en su libro, meritorio, por otra parte, sobre las ideas escépticas de muchos autores de los siglos XVI y XVII.—Dilthey *(Auffassung und Analyse des Menschen im 15 und 16. Jahrhundert.* Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1891, pág. 647 y siguientes) señala, como yo, que el escepticismo de Montaigne no era más que un medio de preparar la creencia en la Naturaleza.

naturaleza, impidiendo su desenvolvimiento regular. Como todas las cosas, cada enfermedad tiene su período de desenvolvimiento y de conclusión determinada, y toda intervención es vana. Debe dejarse obrar á la Naturaleza, porque entiende más que nosotros. Es preciso acomodarse á lo que ella ordena. «Nuestra vida se compone, como la armonía del mundo, de cosas contrarias y de tonos diversos», que forman parte del gran todo: enfermedad ó muerte, del mismo modo que salud y vida. En materia de educación, importa igualmente dejar libre á la Naturaleza. No se deben inculcar conocimientos más que para desenvolver el sentimiento y el carácter, porque la experiencia es la mejor escuela. Llegando á la noción de la Naturaleza, refuta totalmente su escepticismo. La única manera, dice él, de no medir las cosas con falsa medida, consiste en tener siempre presente «á nuestra madre Naturaleza en su entera majestad»; ella nos muestra una diversidad general y continua, en donde descubrimos que todo lo que llamamos grande, y nosotros mismos, no somos más que un punto imperceptible (1). Estas consideraciones nos impedirán hallar límites arbitrarios; de ahí nace la tolerancia. Montaigne llega en materia religiosa á la conclusión de que la divinidad desconocida debe ser adorada en los diferentes pueblos bajo formas distintas. En esta observación funda el autor de los *Ensayos* sus opiniones conservadoras. Me disgusta la novedad, dice, bajo cualquier forma que se presente. No siempre son razonables las leyes vigentes; pero lo que da valor á las leyes no es que sean justas, sino que sean leyes; tal es el fondo místico de su autoridad. La costumbre es la reina del mundo; cuando la conciencia está habituada á respetar una cosa, se siente atada á ella y le duele separarse. Verdaderamente el sabio

(1) Quien se representa como en un gran cuadro esta gran imagen de nuestra madre Naturaleza; quien lee en su mirada una general y constante variedad; quien se advierte allí y no en sí mismo, como un punto muy tenue, ese estima las cosas según su justo valor. *Essais*, I-25.

debe limpiar su alma de prejuicios, para juzgar las cosas con lucidez; pero del mundo exterior debe sólo observar las leyes y las costumbres vigentes. Intentar reemplazarlas, es orgullo insensato. Sin expresarlo claramente, las ideas de Montaigne parecen implicar que la Naturaleza se manifiesta por medio de las costumbres establecidas, y de este modo sus opiniones conservadoras entran en su fe en la Naturaleza, bien que, según su propia concepción, lo nuevo debe necesariamente ser tan «natural» como lo pasado.

La noción de Naturaleza sirve en Montaigne de fundamento á su individualismo. Inquiriendo atentamente los acontecimientos interiores, dice, cada cual descubrirá en sí un tono particular, un carácter dominante (forma suya, forma directriz, forma universal) que se opone á la influencia exterior y aleja las emociones que le son incompatibles. Este carácter es invariable en el fondo del alma. Puede uno desear otra «forma», detestar y condenar lo que se posee, pero no puede uno modificar lo que en lo más profundo de la Naturaleza tiene tal raigambre. Bajo esta forma directiva, la Naturaleza se hace sentir en nosotros en cada uno de un modo particular, y por eso seremos juzgados de modo distinto. Montaigne defiende en cada individuo y en el gran Todo, el derecho de su naturaleza. Aunque la Iglesia exige una regeneración absoluta, Montaigne cree que las transformaciones completas son imposibles. El arrepentimiento no tiene lugar más que cuando hay un principio susceptible de ser encentado por la plena y clara imagen de la mala acción pasada. La razón, remedio para otros sufrimientos, engendra, por el contrario, el dolor del arrepentimiento, dolor duro, porque nace en el alma, del mismo modo que la temperatura ardiente ó fría de la fiebre es más penetrante que la de fuera. El hacer el bien y el tener una conciencia tranquila, proporciona grandes satisfacciones interiores. «Fundar la recompensa de las acciones virtuosas en la aprobación de los demás, es tener un muy incierto y vago fundamento», sobre todo para tiempos, añade Montaigne, como en los que él vivió, en que

era muy mal signo gozar de la estimación de los demás. Cada cual debe tener una piedra de toque (un patrón interior) para dirigir sus acciones. Nadie más que uno puede regular su conducta. «Los demás ven mejor vuestro arte que vuestra naturaleza». Nuestros prójimos consideran nuestras acciones como si fuesen extraños. La mirada más perspicaz, descubrirá á lo sumo que nuestros actos exteriores son «hilillos y puntos de agua que brotan de un fondo limoso y pestilente». No se puede caminar del exterior al interior (*Essais*, III-2).

Montaigne no explica cómo nace este «patrón interior», ni qué relaciones tiene con la «forma directriz», dejando al pensamiento ulterior un problema importante. Pero del mismo modo que no preconiza la ignorancia sino á condición de tener una cabeza bien organizada, así en el dominio práctico, y ello surge bien claramente de sus palabras, no podía dejar hacer simplemente á la Naturaleza. La naturaleza individual no se desenvuelve más que cuando la reflexión y la voluntad participan de su forma particular y solo la atención y el trabajo pueden preservar á la «forma directriz» de alteraciones. Montaigne tiene conciencia de no ser un héroe de la voluntad. Si hay alguna virtud, dice, es más favor de la fortuna que obra de la voluntad. Reconociendo el hecho de que pertenece á una buena raza (una raza famosa por su gravedad y discreción) y de que ha recibido una educación esmerada, tiene aversión natural hacia la mayor parte de los vicios, particularmente la crueldad; pero no garantiza lo que hubiera podido pasar de no poseer en su naturaleza estas felices disposiciones. No puede soportar los hechos y las disensiones intestinas; la razón está siempre presente en su espíritu; pero frecuentemente tiene que interponerse para no dejarse aplastar por los apetitos, que no puede reformar. Tenía Montaigne la convicción de que el placer supremo está siempre unido á la virtud; el combate no es más que una transición y los fáciles placeres son momentáneos y fugitivos, y entrañan el arrepentimiento. La satisfacción completa, igual-

mente alejada del placer sensual y de la fastidiosa lucha para observar los dictados de la razón, solo puede encontrarse allí donde precisamente la naturaleza íntima del alma se expresa en buenas acciones. El ideal para Montaigne es desarrollar en sí una naturaleza capaz de desarraigar toda ocasión de conflictos interiores. Sabe que es no de los que luchan valerosamente, pero tampoco de los que están eximidos de combate. Admírase de la «altura de las almas heróicas». Su propia debilidad no le ciega para ver la fuerza de los demás. A pesar de su rastrería considera su alta procedencia, y estima sobre toda otra cosa haber conservado su juicio moral en un siglo en que la virtud parece una «jerigonza de colegio». (I-19, 36-II,-11-III, 13).

El lenguaje de Montaigne en favor de la noción de Naturaleza, tiene un tono antiguo y severo; pero en él esta noción traspasa la forma limitada que adopta en los pensadores griegos, puesto que, por su relación estrecha con la noción de individualidad, se extiende hasta lo infinito. Si Montaigne opone la Naturaleza al artificio de los hombres, es de un lado porque ellos establecen ciertas formas, como las únicas justificadas, desconociendo la profusión de la Naturaleza; y de otro, porque vió la individualidad singular que tiene el mismo derecho á desenvolverse que cualquier otro. Lo porvenir está abierto á las dos ideas del infinito y de la individualidad, y la duda de Montaigne, su gran facultad de observación y su erudición de humanista, le dieron la libertad de espíritu y el mérito necesario para inculcar el sentido de estas nociones. Su duda, que es propiamente una afirmación del derecho de pensar, le llevó á franquear las barreras artificiales; y su vasta experiencia y su cultura le enseñaron lo que hay más allá de estas barreras: nuevas formas individuales, por las que se expresa una misma Naturaleza, única é infinita.

Montaigne murió en 1592. Un pensador de su temple no podía tener discípulos; su pensamiento era demasiado personal para esto; se reunen en él elementos que no pueden

reaparecer en ningún otro en la misma combinación. El que puede considerarse como su primer discípulo y como el ordenador sistemático de sus ideas, no representa más que un aspecto particular, sin duda muy importante, del mundo de sus pensamientos. Por el conocimiento con Montaigne, Pedro Charrón se dedicó á las indagaciones filosóficas. Nació en París el año de 1541, dedicándose primero á la abogacía é ingresando más tarde en la Iglesia, donde llegó á tener gran fama como orador sagrado. Publicó escritos contra los protestantes y los librepensadores para defender la fe católica. Su obra más importante es una rotulada *De la sagesse* (De la sabiduría), que apareció en Burdeos en 1600, tres años antes de su muerte, y que es una defensa de la gran idea que hemos encontrado en Pomponacio, Maquiavelo y Montaigne: la idea de la naturaleza humana como base de la Ética y de la Política. Concede una gran importancia á la ignorancia que brota del verdadero conocimiento de sí mismo.

La naturaleza humana aparece, después de un análisis exacto, tanto en su miseria como en su grandeza. La razón natural no puede ser la medida de todas las cosas, y Charrón se atiene á la doctrina de la Iglesia, sin aventurar nuevas teorías. Como Montaigne, Charrón sacó de la duda consecuencias conservadoras abordando, cosa que apenas hizo el autor de los *Ensayos*, las relaciones entre la moral y la religión. Religión y moral viven juntas, pero no deben confundirse, porque cada una tiene su jurisdicción. No debe hacerse depender de la moral la bondad de la religión, pues de este modo se convierte en cosa fortuita, que no tiene su origen en «las fuerzas de la Naturaleza». Yo quiero, dice Charrón, que se sea un hombre de bien, haya ó no cielo ó infierno. Me molesta, sobremanera, oir á un cristiano que si no temiese al castigo haría esto ó lo de más allá. Hay que ser hombre de bien, porque tal es la voluntad de la Naturaleza y de la razón; porque tal es la exigencia del orden general de las cosas, del que la razón no es más que una parte; porque no puede uno ir contra sí mismo y contra su fin. Siga

lo que siga. Está establecido que la religión viene después. Pero la razón inversa es perniciosa.

Reconocimiento tan resuelto de la independencia de la Ética, es cosa extraordinaria en boca de un sacerdote católico, y cosa más extraordinaria descifrar este enigma psicológico. ¿Cómo Charrón, que poco tiempo antes era un ardiente predicador, fué inducido á tal confesión, donde se testimoniaba la fuerte tendencia que en tal sentido se hacía sentir en esta época?

5.—**Luis Vives.**

El gran interés que el Renacimiento demostró por las cosas humanas, debía llevar necesariamente al estudio psicológico de los hechos de conciencia. En todos los pensadores hasta aquí nombrados, la observación y el interés psicológico ocupan un lugar preponderante, aunque las investigaciones psicológicas aparecen como una aspiración especial, aparte de las consecuencias filosóficas que se sacaban. En esta época, sin embargo, había quien se dedicaba al estudio puramente teórico de la psicología. El español Luis Vives era entonces el más autorizado representante de la psicología pura. Sabio modesto, ardiente humanista, amigo y colaborador de Erasmo de Rotterdam, es muy interesante como pedagogo y psicólogo. Nació en Valencia el año de 1492, hizo sus estudios en París y pasó á Brujas, donde estuvo hasta su muerte (1540). Durante algún tiempo fué maestro de la hija de Enrique VIII de Inglaterra; pero el proceso de separación motivó su ruptura con la Corte inglesa. Vives era un católico severo; su modo apacible y recto de ver las cosas le llevó, sin embargo, á dirigir al papa Adriano VI una carta sincera, en la que expresaba el voto de que un concilio ecuménico distinguiese lo que es necesario á la moral y á la piedad y lo que al libre examen debe dejarse, para evitar de este modo la escisión de la Iglesia. Más tarde se hizo el intérprete de la tolerancia y de una concepción indulgente y libre del cristianismo. Como pedagogo tiene para su siglo

una importancia extraordinaria. Muchas buenas ideas pedagógicas, puestas más tarde en práctica por los Jesuitas, parece que proceden de Vives, á quien conoció Ignacio de Loyola. Ocupándose de crítica filológica y de problemas pedagógicos, fué inducido á examinar el método científico general y exige que la experiencia sea la base de todo conocimiento. En la misma psicología ensaya este método, creando la moderna psicología experimental. Como todos sus contemporáneos, se apoya en materiales sacados de la antigüedad; pero quiere confirmarlos por su experiencia personal, y su obra *De anima et vita* (Brujas, 1538) contiene multitud de observaciones originales. La descripción que hace de los diversos hechos de conciencia, sobre todo de las emociones, es hoy mismo instructiva. Su libro tuvo una influencia extraordinaria en las teorías psicológicas de los siglos XVI y XVII.

El punto de vista claro y empírico de Vives se manifiesta en el cap. I del libro 1.° *De anima et vita*, intitulado *Lo que es el alma*. Después de considerar las dificultades á la solución de esta cuestión, dado que no es fácil decir lo que es el alma, observa que no debemos tener interés en saber lo que sea propiamente el alma, sino más bien en enterarnos de su actividad, pues que el precepto que ordena conocerse á sí mismo no concierne á la ciencia del alma, sino á sus funciones. Establece aquí con gran seguridad que nosotros podemos conocer directamente los hechos de conciencia, y que la psicología experimental puede hacer abstracción completa de toda teoría puramente especulativa sobre la esencia del alma.

Vives fué siempre fiel á este su punto de vista en su procedimiento puramente descriptivo, contribuyendo no poco á separar lo meramente psicológico de lo especulativo y teológico, del mismo modo que Descartes definió lo propiamente físico. Descartes debe á Vives más de lo que pudiera suponerse por el corto número de pasajes donde le nombra.

Como del título de su libro se deduce, Vives establece relaciones estrechas entre las nociones alma y vida. Concibe el alma como el principio de la vida, de toda vida

orgánica, y no solamente como el principio de la vida de conciencia. Tiende á concebir formas inferiores de la vida, como base de formas superiores. Su psicología es una psicología fisiológica, puesto que trata de describir los fenómenos desde el aspecto fisiológico. Claro es que emplea la fisiología de su tiempo. Se revela como un pensador emancipado de la escuela peripatética, trasladando el conocimiento al cerebro. Había aún aristotélicos que suponían que los nervios no partían del cerebro (cosa que los anatómicos griegos posteriores habían demostrado), sino del corazón. Por el contrario, la fuerza vital, según Vives, reside en el corazón. En este órgano comienza y termina la vida, y su función se expresa por las emociones. Asociándose á una teoría transmitida por los Estoicos y por Galeno, admite que el cerebro está lleno de un aire tenue (*spiritus tenuissimi ac pellucidi*). Creía que estas vibraciones estaban en relación con los hechos de conciencia, afirmación ante la que permanece indeciso, así como ante las relaciones entre el cerebro y el alma. Según Vives, el alma humana es inmediatamente creada por Dios; el alma de la planta ó del animal (es decir, el principio de la vida orgánica y de la percepción de los sentidos), es engendrada por la fuerza de la materia. El alma humana no se limita en sus aspiraciones á lo finito y sensible: busca un objeto infinito; de ahí su origen divino. Muéstrase Vives aquí netamente espiritualista, dejando grandes problemas al pensamiento de lo porvenir.

Limítase su psicología á los fenómenos psíquicos. Más tarde, la investigación encontró los principios de la mecánica que podían dar lugar un fenómeno ó á otro.

6.—**El desenvolvimiento del Derecho Natural.**

El humanismo italiano era intelectualmente aristocrático, y su importancia residía en haber libertado al espíritu, teniendo, sin embargo, muy poco en cuenta la conducta de la vida humana en esferas más amplias. Dejaba hacer á la Iglesia y al Estado, para ocuparse de problemas intelec-

tuales y estéticos. El mismo Maquiavelo, á pesar de su gran interés por la nacionalidad y la política, cae en el propio vicio. Lo que le cautiva es el desenvolvimiento del poder de los gobernantes y no presta ninguna atención á fuerzas más profundas ni á las condiciones de la vida social. El humanismo cayó con la libertad política en Italia, lo que sin duda se debe á su concepción limitada del ideal humano y al temor que tenía á ensancharlo y á profundizarlo. Por estas razones no abordó la cuestión religiosa. Las naciones septentrionales, donde el Renacimiento estalló más débilmente, persiguieron más tiempo la manumisión.

La Reforma tuvo el gran mérito de haber tratado la cuestión religiosa frente á frente, proclamando en sus dominios el mismo principio que el humanismo había sentado en los demás. La Reforma es la aplicación de la idea del Renacimiento al dominio religioso. Lutero y Zwinglio no comenzaron por asimilarse esa idea para aplicarla inmediatamente, sino que descubrieron este pensamiento para su propia experiencia, dándole una forma absolutamente original, y asignándole directamente la experiencia personal é inmediata de la vida, como base propia de la religión, y apoyándose en esto combaten á la Iglesia. Las facultades internas del hombre fueron libertadas de sus formas artificiales, y el cristianismo conducido, para emplear una expresión de Maquiavelo, á sus orígenes. Abordando el examen del cristianismo primitivo, Lutero se apoderó de un punto de vista importante de la antigua comunión cristiana, al tomar por base la teoría de San Pablo, de la justificación por la fe. Ligándose personalmente á Cristo, el hombre se eleva por cima de todas las circunstancias exteriores. Desenvolvió muy particularmente este pensamiento en su obra *De la libertad del cristiano* (1520). De este modo la personalidad se manumitía de toda autoridad exterior en sus relaciones más ocultas, de las que dependía su destino eterno. Era, pues, natural que una liberación semejante se efectuase en otros dominios. Incontestablemente, la reforma de Lutero tuvo des-

de muchos puntos de vista una acción estimulante. En su lucha contra la Iglesia, fué Lutero el intérprete de la naturaleza al afirmar la autonomía de la familia y del Estado, y estableciendo una correspondencia natural con su teoría de la justificación por la fe, insiste muy singularmente sobre la importancia de los hechos y gestos de la vida humana ordinaria contra el catolicismo, que la despreciaba al compararla con el ascetismo. Lutero, sin embargo, no pudo fundar una relación positiva con los intereses humanos naturales. Frente á la ciencia observó una actitud desconfiada, particularmente en sus años de juventud y por causa de su justificación por la fe; y en la vida política se conserva fiel al principio de la obediencia pasiva. Divide sus consideraciones en su libro *De la libertad del cristiano*, en dos partes: comienza por mostrar la libertad interior que posee el cristiano; después le asigna el desenvolvimiento completo de esta libertad, y piensa que su individualidad exterior es «un lacayo sujeto á todo el mundo». Este dualismo de lo interior y de lo exterior, fué el motivo indudable de que el luteranismo no tuviese en el desarrollo intelectual y político aquella importancia que en razón á la vigorosa personalidad de su fundador hubiera podido adquirir. Lo religioso y lo humano (así como las relaciones de la fe con la ciencia), estaban colocados uno al lado del otro sin lazo íntimo esencial, de igual modo que un domingo y un día laborable. Lutero se autorizó en Worms con la Biblia, y con razones claras y evidentes, no obstante las correspondencias recíprocas entre la fe y la ciencia, no aparecieron con toda claridad (1), á menos que se quiera llamar claridad al desenvolvimiento de la Escolástica, que se formó bien pronto en la Teología luterana, y que fué menos grandiosa y de espíritu más estrecho que la de la Edad Media.

Al lado de Lutero había un hombre que en el secreto

(1) Sobre las distintas posiciones de Lutero con relación á la filosofía, véase F. Bahlow, *Luthers Stellung zur Philosophie*, Berlín, 1891.

de su entusiasmo intentaba conciliar las ideas de la Reforma con las del Renacimiento. Felipe Menlanchthon, «el preceptor de Alemania», representa frente á Lutero un aspecto más racional del protestantismo. Era, no solamente un teólogo, sino también un filólogo y un filósofo, y si le molestaba que Lutero y los luteranos condenasen despiadadamente al hombre no regenerado, no era porque atacase su concepción apacible de las cosas humanas, sino sobre todo, porque se volvía contra sus queridos clásicos. Explicó Melanchthon en la Universidad de Witemberga Teología, Física y Ciencias filosóficas, tales como la Psicología, la Lógica («dialéctica») y la Ética. Estos cursos se distinguen por la elegancia de la exposición y el conocimiento detallado de la literatura antigua. El que ofrece más interés es el de Ética. En Física combate, como más tarde veremos, la nueva teoría de Copérnico, y como psicólogo no puede compararse con Vives, cuya obra apareció por entonces. De una gran importancia para su Ética fué su teoría de la *ley natural*; la reproducción ciceroniana de la filosofía estoica tuvo sobre esta doctrina una influencia preponderante, y se apoya también sobre las palabras pronunciadas por el apóstol Pablo á propósito de la ley grabada en el corazón de los hombres. Toda conclusión, toda enumeración, todo cálculo, toda aceptación de principios primeros de las ciencias, y todo juicio moral tienen por base ciertas ideas implantadas por la divinidad é innatas en cada hombre (*noticiæ nobiscum nascentes, divinitus sparsæ in mentibus nostris*); he aquí por qué no es obra del azar que el conocimiento científico y la apreciación moral sean inextinguibles en la especia humana. (Melanchthon desarrolla esta teoría en parte en el *Liber de ánima*, en parte en los *Erotemata-dialectices*.) La luz natural ha sido, no obstante, obscurecida por la primera falta, y fué necesario revelar el fondo moral esencial sobre el monte Sinaí, por medio de los diez mandamientos. Esta opinión de que los diez mandamientos y la ley natural revelan el mismo fondo, es común á todos los reformadores. Se encuentra en Lutero, en Calvi-

no, y remonta hasta los primeros tiempos de la Edad Media. Esta doctrina, renovada por Melanchthon, tiende á probar que puede llegarse por medio de razones claras al mismo resultado que la revelación del Antiguo Testamento. Melanchthon daba á la ley natural, que identifica con la ley moral y con el principio supremo de todas las relaciones jurídicas, un fondo independiente, natural y racional. A pesar de sus hipótesis teológicas adivinó que la conducta ética, posible sobre esta base, no podía abarcar más que la vida exterior y civil, y no los movimientos más íntimos del alma. Define la filosofía moral: «el conocimiento de los mandamientos relativos á todas las acciones morales (*honestis actionibus*), que según la razón están conformes con la naturaleza humana y son necesarias á la vida social: deberá, por tanto, buscarse el origen de estos mandamientos por los caminos de la ciencia». El fondo de la vida del alma, según el reformador, no estaba «conforme con la naturaleza humana», y creía probable que una influencia sobrenatural sirviese para darle impulso. Juzgó posible para la filosofía afirmar que no hay más que UN DIOS (*Philosophiæ moralis epitome*) á quien debe reverenciarse, y que la voluntad divina establece la gran distinción entre el bien y el mal. Los tres primeros mandamientos pertenecen á la filosofía moral con los mismos títulos que los siete últimos. Sin embargo, el comercio verdadero, íntimo con Dios, «donde nos compenetramos con él», excede la órbita en que se mueve la filosofía. Aquí se revela el contrasentido que hay en hacer coincidir el fondo del decálogo con el fondo de la ley natural. No estaba en el pensamiento de Melanchthon atribuir á la religiosidad del Antiguo Testamento un comercio inmediato é íntimo con Dios, y por otra parte, esta coincidencia con el prejuicio teológico impedía ver el fondo del hombre más que bajo una forma religiosa. Para Melachthon era humano lo puramente civil. Encontramos en este humanista el contraste entre lo interior y lo exterior. La concesión que hizo á la vida humana de poder ser regulada en sus relaciones exteriores por leyes ra-

cionales, tenía una gran importancia. La vida social, toda la vida política, podía en adelante desenvolverse libremente conforme á sus principios puramente humanos.

Esta independencia fué desenvuelta con más precisión todavía por la escuela melanchthoniana. El teólogo danés Niels-Hemmingsen, llamado «el preceptor de Dinamarca» (recuérdese que á Melanchthon se le llamó también el «preceptor de Alemania»), pedía en su obra *De lege naturæ apodictica methodus* (1562) un desarrollo rigurosamente científico del derecho natural. Al final de la obra declara á este propósito que se abstiene de toda discusión teológica á fin de que se haga luz «sobre la capacidad que puede tener la razón sin los auxilios de la palabra profética y apostólica». Pretende Hemmingsen adquirir un conocimiento claro y distinto de la naturaleza del derecho por medio del análisis. No es verdadera ley la que solamente se apoya en la autoridad del príncipe y de los magistrados, sino la que tiene un «fundamento sólido y necesario», y esta base debe buscarse en la naturaleza y en el fin de la ley. Los gérmenes de la moral y de la justicia están todos en la naturaleza humana, así como la facultad de discernir lo justo de lo injusto. Para obtener una ley en el verdadero sentido de la palabra, deberán usarse estos medios. Hemmingsen demuestra que hay en la naturaleza humana un elemento sensible y un elemento razonable, y que el apetito animal, despertado por la percepción de los sentidos, debe obedecer á la razón, en la que reside la verdadera ley humana de la naturaleza (*lex naturæ seu recta ratio*). El fin de la vida humana es el conocimiento de la verdad y la práctica del bien. Por cima de la vida de familia y de la vida política, está la vida espiritual (*vita spiritualis*, en oposición con la *vita œconomica et politica*), que consiste en la adoración de Dios, fin supremo. Aquí las facultades naturales no bastan, pues nadie es capaz de conocer la verdadera manera de adorar á Dios sin una revelación divina. Mas para el conocimiento del derecho natural, la revelación es innecesaria. Como Melanchthon, Hemmingsen consi-

dera los diez mandamientos como el compendio del derecho natural (*epitome legis naturæ*); pero comienza por desenvolver la ley natural antes de examinar las concordancias con los diez mandamientos. La Ética y la doctrina del derecho (el «derecho natural» abarca á las dos), y he aquí el progreso, se independizan de la Teología y ya no vuelven á apoyarse en una autoridad sobrenatural.

Al mismo tiempo se interrumpe el movimiento en el luteranismo. Sabios jurisconsultos como Oldendorp y Winkler mantuvieron el progreso de estas ideas; pero las condiciones externas é internas para continuar la liberación de la Ética y de la Jurisprudencia, no se encontraban más que en los países reformados. En Zwinglio y Calvino no se advierte esta distinción escrupulosa entre la libertad de la personalidad dentro y los límites que ella encuentra fuera. Rechazan el principio de la autoridad mucho más que el luteranismo. El hombre más sumiso por la gracia, siente el derecho que tiene á disponer de sí mismo, en todas las cosas espirituales ó temporales. Zwinglio, naturaleza clara y vigorosa, que á la piedad profunda del reformador aliaba la lógica del pensador, y que tiene el amor del humanista por la antigüedad y la necesidad de libertad política del republicano, preconizó la autonomía en el dominio civil y en el dominio eclesiástico. Calvino, aunque peor dotado y de espíritu más estrecho, continuó su obra. Sus ideas fueron el punto de partida de las grandes luchas que en los siglos XVI y XVII tuvieron lugar en Francia, en los Países Bajos y en Inglaterra, y de donde salió la libertad civil, religiosa y científica de los pueblos modernos. A estas luchas deben la ciencia y el Estado moderno su existencia. Lo que el humanismo italiano no había podido realizar á causa de su molicie y del aspecto aristocrático de su espíritu, lo que el luteranismo no pudo alcanzar por razón de su tímido deseo de profundidad y de obediencia, lo cumplieron los discípulos del reformador suizo con la fuerza de su espíritu y de su brazo. Hacía falta, sin embargo, sostener un rudo combate para demoler las barreras confesio-

nales con que la iglesia reformada, al igual de las demás iglesias, intentaba contener el movimiento del espíritu. A pesar de todo, la concepción más imparcial que esta iglesia se hacía de las relaciones del alma con el mundo exterior, y la ausencia del contraste saliente entre el fondo de la vida individual y todos los intereses humanos, tuvieron una gran importancia. Esta fué la causa de que los países reformados vinieran á ser una nueva patria para la filosofía moderna, cuando Italia, su primera cuna, estaba dominada por las fuerzas de la reacción, y por eso el derecho natural, que es hasta en nuestro siglo la base fundamental de toda reforma política y social, tiene principalmente su fuente viva en estos países.

Las guerras de religión en los Países Bajos y en Francia y la literatura política que inspiraron, han contribuído poderosamente á fortificar la idea de la libertad del pueblo y de la independencia del Estado frente á la Iglesia. La lucha por la afirmación de la libertad religiosa estaba estrechamente ligada á la lucha por la conquista de la libertad civil. El derecho que tienen los hombres á resistir por medio de sus representantes legales al príncipe que viola el derecho del pueblo, y cuando menos á declararlo, fué afirmado con una gran energía. En principio todo poder gubernamental viene de una delegación condicionada por el cumplimiento de deberes determinados por parte de los gobernantes. Proclamóse de este modo el principio de la soberanía del pueblo, y la idea de un contrato primordial entre el pueblo y el gobernante vino á ser la base de todas las investigaciones de derecho público. La teoría del contrato había sido empleada ya en la Edad Media en la querella de la Iglesia contra el Estado como arma contra las pretensiones de la Iglesia á la supremacía. El recuerdo del origen del imperio romano, nacido de la democracia romana, palpitaba aquí de acuerdo con las consecuencias que se sacaban de la idea de un Estado de naturaleza paradisiaca, sin jurisprudencia ni política. Esta teoría, empleada por el pueblo contra los príncipes, era la

que en la Edad Media servía á los príncipes contra la Iglesia. Un cierto número de publicistas protestantes, en primer término Huberto Languet y Francisco Hotman, la tomaron como punto de partida en sus obras polémicas, y fué igualmente acogida de parte de los católicos. Entre ellos, sobre todo, donde la dominación del príncipe, más tibia ó herética, pudo autorizarse con el derecho del pueblo, derivado de un contrato primitivo. Algunos escritores jesuítas, dotados de una gran sagacidad y de una energía considerable, se expresaron en este sentido: la Iglesia debía en adelante subsistir como la única sociedad emanada de lo alto, en tanto que el Estado se edificaba abajo.

Las guerras de religión, tan físicas como literarias, debían naturalmente empujar á los patriotas celosos de la conservación del Estado, amenazado por la lucha de las confesiones, á considerar las condiciones de la vida política fuera de las opiniones religiosas controvertidas. En Francia se formó, por oposición á los Hugonotes y á los Ligueros, el partido de los «políticos», cuya concepción fué expresada en literatura por Juan Bodín en su obra *La République* (1577). Este hombre extraordinario, cuya superstición hace pensar en lo más tenebroso de la Edad Media, aunque su concepción política é histórica excede mucho á su siglo, era un jurista francés que gozó un cierto tiempo del favor de Enrique III; pero que habiéndole perdido, se entregó á la defensa de los derechos de los Estados y del pueblo contra el rey. Estuvo algún tiempo cerca del duque de Alençon, jefe de los políticos, y fué uno de los primeros que se adhirieron á Enrique IV cuando éste terminó las guerras civiles, reprochándole los combatientes por la defensa de la tolerancia. Murió dos años antes de la publicación del Edicto de Nantes. Su importancia para la historia de la doctrina del derecho reside en la claridad y en la lógica con que desarrolló la *notion de souveraineté*. Separa categóricamente la soberanía del gobierno. La soberanía no es lo mismo que el poder supremo, puesto que éste puede transmitirse por algún

tiempo y dividirse, mientras que la soberanía es indivisible. De la misma manera que no puede haber muchos dioses si se admite que Dios es un sér absoluto, así en un Estado no puede haber muchos soberanos. Bodín distingue la forma de Estado de la forma de gobierno. Las formas de Estado varían según los detentadores de la soberanía. Los signos de la soberanía son el poder legislativo, el derecho á declarar la guerra y á firmar la paz, el derecho de gracia y el derecho de nombrar los más altos empleados. El poder supremo puede estar en manos del pueblo, de la aristocracia ó del príncipe; pero la forma de gobierno puede muy bien ser monárquica siendo la forma del Estado democrática; el caso en que el pueblo elige al rey.

Bodín siente la necesidad de inculcar la noción de soberanía absoluta frente á los realistas, protestantes y católicos; pero no discute el derecho del pueblo. El poder soberano se subordina á la moral y al derecho natural, que no puede abolir el derecho personal de propiedad, y que por esta razón tampoco puede imponer contribuciones. Bodín no ve que á la larga el poder legislativo no puede mantenerse sin votar impuestos, y adjudicándole este último poder al pueblo, le adjudica en realidad la soberanía, de suerte que la diferencia entre las diversas «formas de Estado» desaparece y no queda más que la diferencia entre las «formas gubernamentales». Sus sucesores fueron los que sacaron esta consecuencia de la noción de soberanía.

La política de Bodín se distingue por la importancia que da á las pequeñas sociedades ó corporaciones. Solicita la conservación y el desenvolvimiento de su autonomía y de su originalidad, hasta donde sea compatible con los derechos políticos comunes. En general, Bodín ve con claridad las realidades de la vida humana en sus diversos sentidos, y desdeña á Maquiavelo, que «no ha explorado con la sonda las aguas navegables de la ciencia política», por haber considerado las agudezas de los tiranos como al punto capital de la política. En un corto trabajo (*De la méthode de l'his-*

toire) demuestra la importancia del método comparado y del método histórico para la doctrina del derecho. «La historia, dice él, contiene la mejor parte del derecho universal, y las leyes no permiten conocer las costumbres de las naciones, el fundamento del Estado, su desarrollo, sus formas, sus revoluciones y su ruina, cosa útil para bien apreciar las leyes». Cree que por este camino se llegará á la verdadera edad de oro: «comparada con nuestra época la edad que hemos convenido en llamar de oro, no sería más que una edad de hierro». Apoya su fe en el progreso, principalmente sobre el desenvolvimiento de la industria; distingue, sin embargo, el progreso de la civilización del progreso de la moralidad; desde este último punto de vista su creencia no promete tanto.

El creador propiamente dicho de la teoría del derecho natural de los tiempos modernos, fué Juan Althusius ó Altusio, que gracias á las investigaciones de Gierke salió de la oscuridad en que injustamente estaba preterido. Nació Altusio en Diedenshausen (1557), estudió en Basilea; probablemente también en Ginebra; fué durante algún tiempo profesor de Derecho en Herborn, y muchos años burgo-maestre en Emden, Frisia oriental. Defendió con celo los derechos de esta ciudad contra las usurpaciones de los condes y de los caballeros de la provincia. Era un calvinista ardiente, que seguía con entusiasmo la lucha sostenida por los holandeses, parientes de los frisones del Este, para la conquista de su libertad religiosa y política. En sus escritos alude muchas veces á esta lucha. En la Frisia se habían conservado la antigua libertad de los campesinos, en tanto que había perecido en el resto de Alemania. Altusio coloca los derechos de los campesinos al lado de los de la nobleza y la burguesía. Su fe religiosa, sus estudios, los acontecimientos que tenían entonces lugar en el país vecino, así como la situación social de su patria, contribuyeron á formar su concepción de la filosofía del derecho y del Estado, desenvuelto en su obra sobre política (*Politica methodice digesta atque exemplis sacris et*

profanis illustrata, 1603). Entre sus otras obras, muchas puramente jurídicas, merece citarse el tratado de las virtudes empleadas en el comercio con los demás (*Civilis conversationis libri duo*). Murió en 1638, después de una vida larga y bien empleada.

Altusio está de acuerdo con Bodín en que la soberanía es una é indivisible. En un Estado no puede haber más que un solo soberano, del mismo modo que en un cuerpo no puede haber más que un alma. Combate la exposición que hace Bodín de las diversas formas de Estado. La soberanía no ha de residir más que en un solo punto; ni puede trasmitirse ni enajenarse. Los príncipes y los aristócratas pueden ejercer el poder; pero jamás poseerán la soberanía, que necesariamente reside en el pueblo entero. La nación no muere jamás, y todo gobernante es responsable ante ella de su administración. El Estado debe favorecer el bien del pueblo y asistirlo en sus necesidades; tal es el fin del Estado. El gobernante tomado aisladamente muere; el pueblo no (1). El gobernante no es más que el hombre aislado; el pueblo es la multitud. He aquí por qué todo poder debe salir del pueblo y por qué vuelve siempre al pueblo.

Puede variar la forma de gobierno, pero no la forma de Estado. Unido el pueblo por condiciones de vida comunes (*corpus symbioticum*), siendo la fuente de todo poder, no puede delegar por siempre en una autoridad cualquiera. Todos los que ejercen el poder gubernamental son representantes del pueblo, y en el momento en que pasan los límites asignados á su actividad por la ley de la naturaleza contenida en los diez Mandamientos, y por el bien de la sociedad cesan de ser los servidores de ella, no son más que particulares, á los cuales no se debe obediencia. No es al recién llegado á quien incumbe traer el poder de la autoridad á sus naturales cauces. En todo Estado bien organizado hay, ade-

(1) Esta concepción altusiana recuerda las palabras de Pascal, definiendo á la humanidad como un hombre que no muere nunca. (*N. del T.*)

más de los magistrados, una especie de «administradores», de vigilantes (*ephori*), que tienen por objeto elegir el representante supremo de la autoridad, poner á salvo los derechos inalienables del pueblo, anular al magistrado que los viole y sostener en los límites de su poder á cada representante de la autoridad. En los Estados antiguos, estos éforos eran, por ejemplo, los senadores y los tribunos de la plebe; en los Estados modernos, son los príncipes electores, los Estados generales y los consejeros municipales. Bajo una forma ó bajo otra, la cuestión es que haya siempre un poder organizado para ejercer la vigilancia (1).

Altusio encuentra pruebas históricas de su idea de la soberanía del pueblo; por otra parte, en la mayoría de los Estados hay una autoridad de este género, que debe, en nombre del pueblo entero, someter á la crítica la conducta del magistrado supremo; el pueblo ha sacudido, además, la dominación de un príncipe tiránico. Hace alusión aquí á la lucha que sostuvieron los holandeses por la libertad; y en el prefacio de la tercera edición, declara que su obra está dedicada á los Estados de la Frisia. Ellos han visto, y con ellos los demás habitantes de los Países Bajos, que la soberanía no está inseparablemente ligada á la persona del príncipe, á quien no pertenece más que el usufructo, en tanto que el derecho de majestad, propiamente dicho, pertenece al pueblo. Y los alaba por haber luchado con tanto valor y tanta perseverancia por este principio.

Encuentra una prueba filosófica de su teoría, observando

---

(1) Gierke (*Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien* Breslau, 1880, p. 58), ha probado que esta teoría de los éforos proviene de los monarcómacos, del mismo Calvino. Este concebía la autoridad como una institución divina; pero añade que, allí donde se encuentran autoridades para defender los derechos del pueblo contra la codicia y arbitrariedad de los príncipes, tales como los éforos de Esparta, los tribunos de Roma y los Estados Generales de las naciones modernas, tienen el deber y el derecho de oponerse á la voluntad de los príncipes cuando sea ilegal. Véase á Lobstein. *Die Ethik Calvins*, págs. 117 y siguientes.

el fin y la causa de la vida pública. El fin no es el bien de las autoridades, sino el bien de todo el pueblo; la causa por la que los hombres se asocian unos á otros y fundan sociedades, es el estado de abandono y de miseria en que se encuentra un individuo aislado. La necesidad de los individuos *aislados* y el sentimiento de su *aislamiento*, tal es la causa última de la vida pública. En los comienzos se forman pequeñas sociedades, como la familia y la vecindad. Estas sociedades restringidas son los embriones de agregados más numerosos que nacen de la reunión de muchos pequeños, y entonces se forma una sociedad, no sólo privada, sino política. El Estado es la sociedad universal que abarca todas las sociedades más pequeñas. Altusio recuerda aquí á Bodín, que concedía una gran importancia á las sociedades pequeñas en el seno de las grandes. El detentador de la soberanía es el pueblo, organizado en grupos sociales diferentes y representado por los éforos. Indiscutiblemente, que en este punto los autores clásicos llevan gran ventaja á los teóricos del Derecho natural del siglo XVIII, que no concebían más que al individuo aislado y al Estado como totalidad; bien que las corporaciones hubiesen revelado una multitud de inconvenientes, y que la monarquía absoluta en Francia y sus imitaciones en otros pueblos redujeran los términos intermediarios entre el individuo y el Estado al mínimum de importancia.

La sociedad bajo su forma más sencilla, la que sirve de base fundamental á las demás, nace de una convención que tiene por causa las necesidades del hombre. Para comprender bien la teoría del contrato social, conviene considerar un poco más cerca cómo Altusio concibe la convención que debe formar la base de toda vida social. Será el producto de la necesidad; pero Altusio no concibe esta necesidad como puramente egoista. Allí donde habla de la formación de la familia y de la sociedad del vecindario, emplea para explicar su pensamiento, no sólo el término «necesidad», sino también el de «sentimiento natural» (*naturalis affectio*).

A la definición de Aristóteles añade que el hombre es un «animal sociable» en un grado más alto que las abejas ó que cualesquiera otros animales de los que viven en comunidad. No se ven muy claras las relaciones de este «sentimiento natural» y de esta inclinación social con el instinto de conservación personal. Altusio no ha creído necesario hacer un más amplio análisis psicológico. Parecía, sin embargo, orientado por este camino, puesto que del pacto, puramente individual en la sociedad primitiva, hace salir las demás sociedades. La creencia en el desenvolvimiento natural de la sociedad está en contradicción manifiesta con la tendencia arbitraria, inmediata, del individuo tomada aisladamente. Si, según Altusio, de la voluntad de los individuos fundadores de una sociedad nace esta sociedad, éstos no pueden dar, según su propia doctrina, más que el impulso primero; no figuran como individuos, sino como miembros de la corporación; no como átomos independientes, sino como elementos de una molécula completa, cuyos movimientos no parten de átomo individual alguno. No hay individuos *absolutos;* todos tienen, quieran ó no, una tendencia social. La teoría del contrato, al considerar individuos absolutos, se opone desde el primer momento á la concepción histórica de la evolución de la vida social, que mira á los individuos, no como *fuerzas activas,* sino como el *producto* de la sociedad. Altusio quería fundir los dos puntos de vista; como se ve, hasta más tarde no aparece el problema definitivo.

Con este problema se relaciona otra cuestión: el pacto primitivo por el que la sociedad se fundó ¿fué aceptado á sabiendas, ó no? Solo habiendo sido aceptado á sabiendas, puede entenderse que este pacto es un hecho puramente histórico, que se cumple en un tiempo y en un lugar determinados. Altusio no parece concebir así los hechos. La Sociedad, dice, ha sido formada por un pacto *expreso ó tácito* (*pacto expresso vel tacito*). Y ¿qué significa «pacto tácito»? Según Altusio, es necesario admitir un contrato, no solamente para comprender la formación de la sociedad, sino

para comprender también la trasmisión del poder á las autoridades. Comenzaríamos por tener un pacto social, para llegar más tarde al pacto de los soberanos; el primero, entre los individuos; el segundo, entre el pueblo entero y los que deben gobernar. Altusio dice, refiriéndose al último contrato (y ello puede aplicarse también al primero) que el pueblo conserva los derechos que no ha delegado expresamente al príncipe, y que allí donde el pueblo se somete á una autoridad sin condiciones expresas, las exigencias generales de equidad y justicia, y los mandatos decalogales deben gobernar de consuno; «pues no es verosímil que el pueblo conceda para su propia ruina una libertad ilimitada al príncipe; el pueblo no ha querido privarse de la facultad de conservación ó dar á un individuo un poder que será mayor en el príncipe que en todos los demás reunidos.» En otros términos: Altusio deduce lo que debe ser *razonablemente* la opinión del pueblo por lo que al contrato *primitivo* respecta, suponiendo que el pueblo ha procedido por razón á partir del tal contrato. Desdichadamente, el pueblo no procedió nunca con mejor razón que los príncipes, y el derecho de admitir en esta ocasión una razón «tácita» no puede demostrarse. Ahora bien; manifiestamente este pacto (de singular manera en su parte «tácita») expresa bastante mejor el ideal que se forjaba Altusio de la sociedad, que un hecho histórico cualquiera. El derecho natural, y sobre todo su teoría del contrato, son una expresión mitológica de la perfección ideal que se pide al orden y al desenvolvimiento sociales. Transporta su ideal al pasado, y acaso la cuestión sea saber si la mayor parte de los teóricos del derecho natural, han concebido realmente el pacto primitivo como un hecho histórico. Bodín creía que la idea de una edad de oro era no más que una ilusión é ilusorias parecen todas las hipótesis de un estado de naturaleza absoluto. La gran importancia del derecho natural estriba en que la idea del contrato primitivo suponía una forma en que el derecho del individuo podía hacerse valer con claridad y energía contra la sociedad y sus

autoridades. Kant demostró por primera vez que existen diferencias entre una idea reguladora, directora y un dato real. Con ayuda de esta distinción pueden reconocerse á la vez los defectos y la gran importancia del derecho natural.

Bodín y Altusio continúan la obra de Maquiavelo, intentando hacer de la política una ciencia puramente humana. Altusio se apoya sin duda, y el título de su obra parece indicarlo, lo mismo sobre la historia bíblica que sobre la profana; pero no se sirve más que de ejemplos puramente históricos. No emplea (como los defensores de la monarquía) argumentos teológicos. Admite con San Pablo que toda autoridad viene de Dios; en Altusio, sin embargo, la actividad divina no es directa, sino indirecta; las fuerzas, los instintos que llevaron á crear las sociedades y á nombrar autoridades provenían, no de la naturaleza, de Dios. El poder de los príncipes y de los éforos (1) emana *inmediatamente* del pueblo, *indirectamente* de Dios. No es al príncipe solo á quien Dios confía el cuidado del Estado, sino también á los éforos y á las asambleas. La hipótesis teológica queda relegada á un segundo término, no obstante asignar al Estado (considérese el ardiente calvinismo de Altusio), como fin principal la propagación de la religión. Se produce categóricamente contra la libertad religiosa, apoyándose en el libro V de Moisés (13, 5), donde se castiga con pena de muerte á todo aquel que enseñe una fe distinta de la que le legaron sus padres. Según él, la libertad religiosa hace incierta á la fe y anula la unidad que debe reinar en el Estado: el que no está conmigo está contra mí. El punto de vista teológico de Altusio manifiéstase igualmente al hablar de las relaciones de la ética individual con la teología. Cada cual aprende en los diez mandamientos sus deberes, en tanto que los deberes que enseñan la política y la jurisprudencia, no les incumben. Por

(1) De *epi* (επι) sobre, y *horao* (ὁράω), mirar *Ephoros* (ἔφορος), inspector, magistrado. En Esparta se estableció este cargo para que sirviese de contrapeso al poder de los reyes, en tiempo de Teopompo. (*N. del T.*)

lo que á la moral respecta, Altusio dió en una obra del «comercio civil» (*civilis conversatio*) las reglas para una conducta llena de dignidad en el lenguaje y en las acciones. Establece lógicamente el contraste mantenido por Melanchthon entre el hombre interno y el hombre externo, demostrando por la vida exterior un interés que da en qué pensar y considerando posible encontrar un orden regulado por leyes puramente naturales. Reconoce las fuerzas naturales de la vida social, con una energía que hubiese encolerizado á Melanchthon. En su «Política», el consejero municipal de Emden formuló ideas nacidas durante la guerra de independencia de los Países Bajos, que después de elaboradas y llevadas á sus últimas consecuencias formales por el alma apasionada de Rousseau formaron el conjunto de dogmas aceptados en la Convención nacional francesa, y fueron el Evangelio de las libertades políticas. Melanchthon y su escuela no hubieran soñado jamás la existencia de semejante Evangelio. El hecho de que Altusio condene la libertad religiosa, ofrece un contraste notable con este Evangelio, y testimonia el conflicto interior del pensamiento medioeval que no podría sobrepujar la corriente más imparcial del protestantismo.

No fué Altusio, sino Hugo Grocio (Grotius) el considerado por las subsiguientes generaciones como el fundador del derecho natural moderno propiamente dicho. La razón debe buscarse en el punto de vista radical, democrático, que representaba el autor de la *Política*, que se separaba del que adoptaron los hombres de Estado y los doctrinarios políticos del siglo XVII, no solo en el fundamento histórico más amplio y más profundo que da Grocio á los principios de derecho natural, sino también y sobre todo en el hecho de que en su célebre obra (*Del derecho de la guerra y de la paz—De jure belli ac pacis*—1625) Grocio parte de la justificación de la guerra y del derecho legítimo durante la guerra, uniendo el derecho natural al derecho de gentes, á partir de un hecho que cautivaba el pensamiento de los hombres de Estado y atraía el interés de todos. El punto de partida de su observa-

ción no son las relaciones interiores entre las autoridades y el pueblo, sino las exteriores de los Estados soberanos entre sí. Lo que le determinó á escribir fué el espectáculo de las numerosas guerras comenzadas frecuentemente sin razón plausible, el desencadenamiento de todas las pasiones, como si la guerra hiciese de los hombres animales furiosos. Dióse á indagar en qué límites debía el derecho extinguirse, y esta cuestión lo llevó á remontarse á la base última del derecho.

Hugo de Groot nació en 1583 en Delft. Estudiando en Leyde adquirió ya reputación de gran erudito. A los diez y seis años acompañó á París á Oldenbarneveldt, donde Enrique IV lo presentó á sus cortesanos como la maravilla de Holanda. Gozó en su patria de altos cargos como jurisconsulto y como hombre de Estado. Cuando Mauricio de Orange derribó á Oldenbarneveldt, haciéndolo ejecutar con la ayuda del clero ortodoxo, Grocio fué condenado á cadena perpetua, á la que escapó merced á la astucia de su mujer. Estableciése entonces en París, donde estuvo durante un cierto tiempo sostenido por el gobierno francés. Poco después fué embajador de Suecia en París, muriendo en Rostock (año de 1645) de vuelta de Escandinavia.

Grocio hace notar que es más fácil definir la injusticia que el derecho. Injusticia es todo lo que repugna á la naturaleza de la vida social gobernada por seres razonables. Grocio está, como se ve, más cerca de la historia y de la experiencia que sus predecesores. El momento en que puede descubrirse mejor que la vida de la sociedad humana exige ciertas condiciones para subsistir, es aquel en que estas condiciones faltan, encontrándose de este modo en presencia de una experiencia. Si las condiciones existiesen siempre, no atraerían nuestra atención. Una impulsión involuntaria lleva al hombre, según Grocio, á relacionarse con los demás hombres. Aun suponiendo que no tuviésemos necesidad de ellos, buscaríamos su comercio y la vida en común con ellos. En realidad no podríamos pasar sin la asistencia de otro; pero esta no es la razón propiamente dicha de la vida social. En

los niños puede comprobarse una cierta inclinación á hacer el bien y á compadecerse de la desgracia ajena. Este impulso natural *(appetitus societatis)* se desarrolla y se depura á medida que las relaciones con los demás se convierten por medio del lenguaje en un comercio intelectual y que el hombre adquiere la facultad de organizar su conocimiento y sus acciones según principios generales, de modo que pueda tratar los casos semejantes de manera parecida. El origen del derecho natural reside en la tendencia á garantizar una vida social de esta índole. Las acciones humanas son juzgadas desde entonces según su concordancia ó su contradicción con las exigencias de esta vida social. El derecho natural se desprende de principios situados en el hombre mismo *(ex principiis hominis internis)* y que serían legítimos aunque Dios no existiese. Puede, sin embargo, considerarse á Dios como el creador del derecho natural, puesto que creador es de la naturaleza y, por consiguiente, ha querido que se reconozca este derecho.

El primer precepto del derecho natural y el más importante, es que los tratados deben ser observados y las promesas cumplidas. Ello va implícito en la voluntad original que hace la sociedad. Toda obligación tiene su razón en un previo convenio ó en una promesa dada. La ley positiva *(jus civile)* deriva de este modo de la ley natural. La vida social, sin embargo, no subsistiría si los hombres no pudiesen concertar obligaciones los unos con los otros. La vida civil reposa sobre una justicia eterna é inmutable, que es ley lo mismo para Dios que para todo sér razonable. La naturaleza humana, que es la madre del derecho natural, se convierte de este modo en abuela del derecho positivo, puesto que la fuente de este derecho es la necesidad, según el derecho natural, de cumplir la palabra.

¿Pero de dónde saca el principio de cumplir las promesas y de observar los tratados su fuerza original? Aquí Grocio, lo mismo que Altusio, parte de la teoría del contrato. El principio, según el que los convenios deben ponerse en vigor

es, en efecto, establecido por un contrato que no tiene necesidad de ser acordado en plena conciencia. Puede ser tácito, supuesto, estar en la naturaleza de las cosas; en otros términos, no es más que la manifestación de la voluntad de hacer subsistir la sociedad, que es, una vez más, la condición de toda vida social. La sociedad es el producto de una asociación libre, donde cada individuo promete su voluntad como fracción de la voluntad común. Todas las cosas en particular deben juzgarse según esta voluntad primordial *(ex primaeva voluntate)*. El Estado es un cuerpo que tiene un origen voluntario *(corpus voluntate contractum)*. De donde derivan, entre otras, esta cláusula importante, que el individuo no puede perder jamás completamente sus derechos en sus relaciones con la sociedad; ¡jamás ha querido destruirse á sí mismo! No puede renunciar al derecho de conservación personal que poseía antes de entrar en la sociedad.

Aquí se presenta la misma idea mitológica del estado de naturaleza que ya comprobábamos en Altusio; reemplazada igualmente por la vida del Estado según un acto de voluntad. Mas allí donde con la ayuda de esta idea Grocio deduce estados especiales de cosas jurídicas (tales como la injusticia de la mentira (1), la propiedad privada, la prescripción, el derecho consuetudinario), se aficiona á la idea de un convenio *tácito*, expresando así lo que la necesidad de la causa exige *(aut expresse, aut ès negotii natura tacite promittere, silentio convenire)*. Es un tanto problemático decir aquí en qué medida concebía Grocio el contrato social como un acontecimiento histórico; pero es extraño que, partiendo de la injusticia y de la discordia como hechos directores, tenga de la vida humana, tal como sería sin estar organizada en so-

(1) Grocio funda la injusticia de la mentira en un acuerdo tácito que coincide con el origen del lenguaje (*De jure belli ac pacis*, III, 1, 11). La teoría de P. C. Kirkegaard (en su disertación de *De vi atque turpidine mendacii*), que funda la condenación de la mentira en la necesidad de conservar la confianza en el sentido de las palabras, recuerda la teoría de Grocio despojada de su forma mitológica de contrato.

ciedades, una idea por extremo idílica. Considera el instinto social como directo, desinteresado, y como Altusio deja sus relaciones con la conservación personal en una gran vaguedad. Hobbes fué el primero que explicó las hipótesis psicológicas del derecho con una mayor claridad.

Grocio se distingue de Altusio en un punto: pretende que, según se constituye la sociedad por medio de un contrato, así el pueblo puede delegar por siempre la soberanía en un príncipe ó en un Estado y el individuo hacerse esclavo á sí mismo. Ataca directamente la teoría altusiana sobre la soberanía del pueblo, bien que, por no se sabe qué razones, eluda nombrar al autor. Demuestra que importa poco saber cuál es la mejor forma de Estado (puesto que sobre este punto las opiniones podrían ser extremadamente disímiles), y que lo que importa es la voluntad, es decir, el origen del derecho (*ex voluntate jus metiendum est*). ¿Y por qué el pueblo no ha de tener confianza plena en el poder de un hombre ó de muchos hombres? La minoría, aun en los Estados democráticos, debe someterse á la mayoría; las mujeres, los niños y los pobres, no participan de las decisiones y, por consecuencia, de la soberanía. La voluntad primera puede crear una necesidad obligatoria para todos los tiempos. No sirve de nada decir que el Estado se hace, no para los gobernantes, sino para el pueblo; una tutela sirve también para los pupilos y no para el tutor y, sin embargo, es éste quien tiene poder sobre aquéllos. Dando, pues, al contrato que trasmite el poder al gobernante un carácter distinto que aquel por el cual el pueblo se constituye en nación, Grocio, adelantándose á Hobbes, permite á la monarquía absoluta apoyarse sobre la teoría del contrato. No obstante, sus argumentos no debilitan el aserto de Altusio, de que no es verosímil que el pueblo haya querido desasirse para siempre de su libertad. La concepción de Altusio está evidentemente más de acuerdo con la teoría del contrato, tanto en su sentido mitológico, como en su sentido racional.

Como dejamos dicho, la guerra inspira á Grocio la idea

de examinar la noción y el origen del derecho. Puede haber guerra: 1.° Entre individuos; pero en la hipótesis de un Estado social y de una vida pública, la guerra posible entre individuos se restringe á la legítima defensa, y el gobernante dispone del poder penal. 2.° Una guerra puede también ser fomentada contra el Estado por un particular. Esto se llama motín, cosa inadmisible para Grocio, que aquí ataca á Altusio. Según él, los que han reconocido á los representantes del pueblo el derecho de revuelta, son muy acomodados á una situación dada en un tiempo y en un lugar determinados. Por otra parte, Grocio presta poca atención á la lucha fundada sobre el «derecho de la naturaleza», que sostenían sus compatriotas contra su soberano. 3.° La guerra puede fomentarla el Estado contra un particular. Es justa cuando va contra quien ha cometido injusticia. El análisis de este punto lleva á Grocio á examinar la naturaleza y la justificación del castigo, problema que trata muy luminosamente. Es adversario decidido de la teoría del talión. El castigo no tiene su fin en sí mismo; sólo un alma salvaje é inhumana puede encontrar satisfacción en ver hacer mal á un hombre, si es que no resulta un gran bien para el hombre mismo, para otro ó para la sociedad entera. 4.° Puede haber guerra entre los Estados, tema que trata muy por extenso. Las condiciones de la justicia de una guerra y las reglas de humanidad que durante ella deben observarse, emanan de los principios de derecho natural. El gran principio es que los hombres, por ser enemigos, no son menos hombres, y que la guerra, haciéndose únicamente por el amor á la paz, debe ser llevada con lealtad y humanidad si no se quiere hacer la paz imposible. Grocio se da cabal cuenta de que al derecho de gentes le falta la sanción que en el pueblo, tomado en particular, le confiere el poder del Estado. Las grandes potencias creen que todo está permitido; pero teniendo como tienen relaciones con los demás pueblos, la opinión pública de la humanidad no puede serles indiferente, aparte de que la guerra no se hace con fe más que cuando el pueblo mismo

cree en la justicia de la causa, señalando estas exigencias humanitarias y probando la analogía de las condiciones del comercio entre los pueblos, con las condiciones del comercio entre los individuos. Grocio impresionó vivamente á los hombres de Estado de los siglos XVII y XVIII. Cuéntase que Gustavo Adolfo llevaba siempre consigo el libro de Grocio. La autoridad de Grocio contuvo á Luis XIV de cumplir su amenaza de hacer en Holanda guerra sin cuartel, del mismo modo que la indignación causada por la devastación del Palatinado no hubiese cobrado tanta fuerza, si la obra de Grocio no marca rumbos humanitarios. Y en nuestros días, en la mayor parte de los Estados, las instrucciones de los oficiales en tiempo de guerra, son reglas sacadas del libro de Grocio (1), reglas que no analizaremos detalladamente. Importaba únicamente probar que el célebre filósofo, jurista y teórico del derecho de gentes, tiene su puesto preeminente entre los que descubrieron lo humano.

Era entonces un problema importante del derecho público y del derecho de gentes saber si se podía castigar á los hombres por sus opiniones religiosas y si un Estado podía por una cuestión de religión declarar la guerra á otro Estado. Por lo que al primer punto de vista atañe, Altusio adoptaba una posición estrictamente confesional, y por lo que al segundo punto respecta, tenía á las guerras de religión por artículo de fe. Grocio comienza por preguntarse lo que debe entenderse por *verdadera religión*. A todos sus contemporáneos es esta pregunta común y tiene por base la unidad y la invisibilidad de Dios, Dios creador y conservador de todas las cosas. Estas opiniones pueden probarse naturalmente, y su propagación general testimonia la existencia de viejas tradiciones. La existencia de Dios (sea que se admita uno ó varios) y la acción de una Providencia, son verdades evidentes por sí mismas, universalmente extendidas y moralmente

(1) Véase Enrique Maine, *International Law*, London, 1888, pág. 23 y siguientes.

necesarias. Los que las niegan perturban á la Sociedad humana y deben ser castigados. No puede guerrearse con un pueblo extraño por razones religiosas, más que cuando su culto á Dios tenga un carácter inhumano é inmoral. A la cuestión de saber si un pueblo puede ser combatido por no querer adoptar el cristianismo, Grocio contesta que el hecho de reprobar una fe que se apoya sobre testimonios históricos y que nace por una acción sobrenatural, no releva de ningún tribunal humano, abstracción hecha del género de cristianismo propuesto. El horizonte aquí se ensancha más que en Altusio y la teología que emplea es la natural, mostrando ciertas notables afinidades con tendencias de que ahora hablaremos.

7.—La religión natural.

El portentoso movimiento de la era del Renacimiento y lo considerablemente que se abre el horizonte espiritual, no podían dejar de influir en la vida religiosa. La Reforma es un testimonio. Pero la Reforma es al mismo tiempo un ensayo hecho para imponer límites definitivos al movimiento religioso. Uno de los fenómenos más digno de notarse en el Renacimiento, sobre todo hacia el fin del período, es la tendencia á buscar una religión fundada en la naturaleza misma del hombre é independiente de las formas exteriores y de las tradiciones. Aquí, como en el derecho natural, dos ideas se entreayudan mutuamente. Lo que tiene realmente su razón de ser en la naturaleza humana, debé poder encontrarse en las diferentes formas históricas bajo las que se manifiesta la vida del espíritu humano. La comparación de los diferentes credos controvertidos, cuyo número crece justamente en esta época, trabajaba de acuerdo con la fe recientemente reanimada en la fuerza suficiente por sí misma de la naturaleza humana. El humanismo italiano mostró tendencias á desgarrar un horizonte de ideas religiosas independientes de las enseñanzas de la Iglesia. La doctrina de Platón, tal como la concebían los Neo-Platónicos, servía de base.

La Academia Platónica de Florencia adquirió gran autoridad aun fuera de Italia. El individuo encontraba la satisfacción de su necesidad religiosa en la fe profunda en un Dios personal y en la inmortalidad del alma, que la libertaba de muchos dogmas y ceremonias de la Iglesia y le permitía al mismo tiempo encontrar un sentido simbólico mas profundo. En Alemania y en los Países Bajos se mezclaba con esta corriente humanista la tendencia mística, que ya en la Edad Media se había pronunciado sordamente en favor de una fe más profunda y más libre. El suavo Sebastián Franck y el holandés Coornhert, se abrevaron en este espíritu contra el nuevo dogmatismo protestante, indicando una experiencia religiosa interna que podía hacerse bajo formas confesionales muy distintas. El Cristo invisible era para Franck absolutamente lo mismo que la luz natural, de la que todo espíritu posee una chispa de razón, por la que puede inflamarse hasta en un cerebro pagano. Se puede, decía Coornhert, seguir la ley de Cristo sin saber su nombre. Estos dos son los precursores de la filosofía de la religión que se desarrolla más tarde, y que no busca en comprender la religión positiva y su importancia el medio de hacer crítica exterior de los dogmas establecidos, sino profundizando la naturaleza íntima del espíritu y las experiencias internas, que son la fuente última y el asilo constante de todos los dogmas. Fueron víctimas del fanatismo religioso. Los predicadores holandeses tildaban de procaces á todos los que observaban frente á los credos religiosos una actitud independiente, y llamaban á Coornhert el «príncipe de los libertinos» (1).

El desenvolvimiento de la religión natural toma formas todavía más precisas en Francia y en Inglaterra. En Francia la duración y las violencias de las guerras religiosas, hacían

(1) Sobre la tendencia del Renacimiento italiano á admitir un teismo universal, véase á Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Volumen II, pág. 236 y siguientes, pág. 300 y siguiente. Sobre Franck y Coornhert, consúltese las interesantes características de Dilthey en los *Archiv. für Gesch. d. Phil.*, 1892, páginas 389-400, 486-493.

sentir la necesidad de salir de la lucha de confesiones, fijándose en lo que de humano poseía cada una de ellas.

Enrique de Navarra (más tarde Enrique IV), escribía en 1577: «Los que siguen lo que sencillamente les dicta su conciencia, pertenecen á mi religión.» En la misma época Montaigne formulaba la idea de una religión universal para todos los hombres, cualquiera que fuese la concepción de la divinidad. Pero el documento más notable en este sentido lo encontramos en Juan Bodín, de quien ya hemos hablado, al tratar del desenvolvimiento del derecho natural. Ha dejado un diálogo entre siete hombres *(Colloquium heptaplomeres)*. Cada cual, tomando un punto de vista religioso, lo desarrolla sin reservas, dando prueba de una gran tolerancia y de la más sutil inteligencia, por lo que al aspecto personal de las ideas religiosas se refiere. Un rico católico de Venecia reune á su mesa á unos cuantos amigos. Después de pasar revista á los acontecimientos de interés, recae la conversación sobre el problema religioso. Entre los interesados se encuentran el anfitrión católico, un luterano, un calvinista, un judío, un mahometano y dos que profesan, cada uno á su manera, un teísmo universal. Es admirable la manera objetiva, dramática, de presentar los distintos puntos de vista. Unicamente el luterano es personaje de escasa sagacidad, un tanto nebuloso. Habiendo mezclado el huésped sobre la mesa varias manzanas naturales con dos artificiales, el único que intenta morder una de éstas, es el comensal luterano. El católico, que se autoriza siempre con la infalibilidad de la Iglesia, sin ser un fanático ni mucho menos, saca la moral siguiente: si la vista, el más sutil de nuestros sentidos, puede engañarse, ¿cómo el espíritu encadenado á los sentidos va á llegar al conocimiento cierto de las cosas supremas? Muchos pasajes revelan una gran erudición. El diálogo acaba sin conclusión propiamente dicha. Un coro canta este himno: «Noble y bello es ver hermanos morar en paz.» Arriba los convidados se abrazan y se separan. «Después practicaron siempre la piedad y la lealtad con una admirable concordia,

frecuentándose y estudiando en común, pero sin discutir sobre religión, observando cada cual *la suya* en una vida santa.»

Bodín escribió esta obra á los 63 años, es decir, en 1593. Aunque no fué impresa repartióse en copias, y era muy bien conocida de los sabios del XVII y del XVIII. No es raro verla mencionada con horror. Leibniz expresó en su edad madura el deseo de que se editase. Sin embargo, no se imprimió hasta 1841, por Guhrauer (traducción algo compendiada); puede dar, sin embargo, la medida de lo que unánimemente se llamaba impiedad hace algunos siglos. El libro ha sido publicado completamente en latín por L. Noack (1857).

Como Bodín no dejó entender cuáles fueron los personajes que respondían á sus propias ideas, se han emitido diversas opiniones. Durante un cierto tiempo se creyó que Bodín simpatizaba con el judaísmo, cuyo representante está pintado con una seguridad y un conocimiento singulares. En cambio, si se consideran las tendencias religiosas manifestadas por Bodín y las citas hechas en el curso de los diálogos, parece más verosímil otro resultado. Existe una carta de Bodín á uno de sus amigos, escrita en época anterior, donde se expresa como un teísta universal. «No te dejes inducir á error por los diferentes juicios sobre religiones. Cree firmemente que la verdadera religión no es más que la conversión de un alma purificada hacia el verdadero Dios... «Tal es mi religión, ó más bien la religión de Cristo».

Afirma que las gentes caminarían entre tinieblas si no apareciesen de tiempo en tiempo hombres sublimes para mostrarles el camino. A esta casta de hombres pertenecen los patriarcas y los profetas judíos, los sabios griegos y romanos. Ensalza sobre todo á Platón por haber proclamado la idea de Dios y de la inmortalidad del alma. Lo que Platón anunció, Cristo lo llevó á cabo, y después de él hombres escogidos han continuado su obra. Esta idea de la continuación de la revelación por una serie de sabios en las religiones mosáica, cristiana y musulmana, brota también de las palabras de

uno de los personajes de «Heptaplomeres», que defiende el teísmo universal. Toralba demuestra que la mejor religión debe ser necesariamente la más antigua.

El primer hombre recibió su conocimiento y su piedad de Dios mismo. La creencia en Dios procede, según el testimonio de la Biblia, de la religión judía. Tal la religión de Abel, de Enoch y de Noé, tal la religión de Job.

Después de haber abandonado esta religión natural inculcada á los hombres conjuntamente con la razón (*cum recta ratione mentis humanis insita*) se extravía en complicados laberintos. Basta con la ley natural y con la religión natural: las demás religiones (cristiana, judía, mahometana, pagana) son supérfluas. La religión natural no exige enseñanza ni educación de ninguna especie, puesto que es algo que se da en nuestra propia naturaleza. La naturaleza innata en nuestro espíritu discierne y juzga lo que es bueno y lo que es malo. En algunos elegidos, esta facultad religiosa y moral reviste más fuerza que en otros. Toralba alaba á Platón (como Bodín en la carta de que antes damos cuenta), de haber llegado, «no sin los auxilios y la luz de Dios», á un alto conocimiento de las cosas divinas. La esencia divina es infinita y no puede apoderarse de ella el pensamiento; la razón más fuerte no puede expresarse con palabras.

Se aproxima uno algo al calificar á Dios con el nombre de Sér eterno por encima de toda materia, de Sér de bondad, de sabiduría y de fuerza infinita. En esto los filósofos griegos están de acuerdo con los Hebreos y con los Ismaelitas, de suerte que esta idea está inculcada por la naturaleza.

Añadamos otro rasgo de Toralba que revela á Bodín, que á pesar de ir más adelantado que su siglo en muchos respectos, creía con toda su alma en la magia y en los demonios, hasta el punto de que escribió un libro contra los impíos que recomendaban prudencia y mesura en el castigo de las brujas. Es el diablo en persona, dice él, quien excita la clemencia para los posesos. En el libro II del diálogo aborda este problema en una discusión entre Toralba

. y Senamus, que es quien más se aproxima á Toralba. Declara Toralba que los físicos modernos incurren en error queriendo explicarlo todo por leyes naturales, sin reconocer la acción de Dios ó de los demonios. Replica Senamus que eso equivaldría á trastocar toda la ciencia natural que supone leyes naturales determinadas. En apoyo de su concepción cita Toralba textos de demonología. Afirma Senamus, que aun suponiendo que hubiese demonios capaces de intervenir en el mundo de la materia, no nos autorizarían á explicar por ellos los fenómenos maravillosos. Y si se admite la intervención demoniaca ¿por qué no explicarlo todo en la naturaleza por los demonios? Insiste, además, en la necesidad de aplicar una crítica severa á las historias de embrujamiento.

El punto de vista de Toralba es el peculiar de Bodín, tal como se manifiesta en sus declaraciones personales, y pone en boca de Senamus una crítica irrefutable. En suma, Senamus es el espíritu crítico del diálogo. Alguien pregunta quién debe ser juez en las querellas religiosas; el luterano responde: Cristo, que es Dios; Senamus hace observar que precisamente lo que se discute es la divinidad de Cristo. El calvinista se alega con testigos y documentos. Senamus pregunta dónde están los verdaderos testigos y los verdaderos documentos. El católico se defiende con la Iglesia, pero Senamus pregunta cuál de entre las numerosas Iglesias es la verdadera. El Luterano se autoriza con la Biblia, el Mahometano con el Korán; Toralba desaprueba este llamamiento á las autoridades, y dice que es á los sabios á quienes toca decidir; pero Senamus pregunta quién es el sabio, y como el católico reclama por una distinción entre lo esencial y lo accesorio de la religión, Senamus demuestra que el desacuerdo nace precisamente de la dificultad de establecer este límite.

Senamus observa frente á la religión natural de Toralba la misma actitud que frente á las religiones pagana, musulmana, judía y cristiana. Cree que todas son agradables á Dios cuando se las practica con sinceridad. Gusta de visitar

toda clase de templos, sin ofender á nadie. No opone la religión natural á las religiones positivas. Bodín hace nacer en Senamus dos pensamientos que corrigen el dogmatismo en que pudiera caer la religión «natural». Haciendo coincidir su propio punto de vista con el de Toralba, ha indicado una observación que excede la concepción de este último. Es muy posible que Bodín en sus últimos años alimentase ciertas dudas, respecto á opiniones, que había emitido en materias teológicas y demonológicas, y que haga expresar á Senamus estas dudas.

La idea de la religión natural fué presentada y desarrollada ante el gran público por Lord Herbert de Cherbury en su libro *De Veritate* (1624). Era como Altusio, Grocio, Coornhert y Bodín, un hombre de Estado que tomaba parte en los negocios públicos de su tiempo. Pertenecía á una familia noble del país de Gales; sus abuelos habían sido valerosos caballeros y él no desmentía por su parte este espíritu belicoso. La guerra y los duelos son uno de los temas principales de su biografía. No daba paz á su espada. Nació de 1582 á 83 recibiendo una educación esmerada, que él puso empeño en corroborar por su cuenta. Aspiraba á ser cosmopolita. Después de casarse á los diez y seis años con una rica heredera, estudió en Oxford y de allí fuese á la Corte. Más tarde peleó al lado de Mauricio de Orange, viajó por Alemania é Italia, y fué durante algunos años embajador de Inglaterra en Francia. La diplomacia no le hizo olvidar sus «estudios queridos», ni la Corte, ni el campo de batalla. Acabó su célebre libro en París y se lo hizo leer á Grocio. A pesar del juicio favorable de éste, Herbert titubeó antes de publicarlo sabiendo que encontraría una resistencia considerable. Un día en que estaba perplejo, resolvió acabar con sus escrúpulos por un procedimiento sobrenatural. Con el libro en la mano, de rodillas ante Dios creador de la luz del día y fuente de toda luz para el alma, pidióle que manifestase por medio de un signo si la publicación de aquel libro le era grato, para en caso contrario destruirlo. Del cielo sereno

descendió inmediatamente el signo en forma de un dulce sonido, á ningún sonido de la tierra semejante. Había, pues, que publicar el libro (1). Este extraño acontecimiento no está, como se ha dicho, en contradicción con las ideas que Herbert sustenta en el libro, pues admite á Dios activo en la razón humana, contestando á las plegarias de los hombres con manifestaciones particulares. Como el Toralba de Bodín cree en los milagros. Poco después de la publicación de su libro fué relevado del cargo de embajador, porque la prontitud de su método no convenía á la política vacilante de Jacobo I. Pasó el resto de su vida dedicado á estudios históricos y filosóficos, ya en Londres, ya en su castillo del país de Gales. Durante la guerra civil anduvo indeciso, hasta que por fin acudió al Parlamento. Hubiese preferido aliar como antes su actividad política con sus estudios, y jamás pudo consolarse de sus decepciones políticas. Murió en 1648.

Prepara Herbert su doctrina de la religión natural en medio de una teoría del conocimiento que no deja de tener su interés histórico. Para apoderarse de la verdad es preciso tener en nosotros la facultad de conocerla. Además de la razón crítica y de los sentidos interno y externo, hay un instinto natural que desarrolla ciertas verdades comunes á todos los hombres *(notitiæ communes)*. Esta teoría estóica ya la hemos encontrado en Melanchthon y en la escuela melanchthoniana. En Herbert sirve de base á las verdades universales que el paralelo entre las diversas religiones nos lleva á admitir. No obstante, es particular en él la manera de aliar estas ideas comunes con el instinto de conservación del individuo y de la especie. El instinto natural de que derivan es, en efecto, la fuerza madre de todo hombre y del universo, el instinto de conservación personal en el más amplio sentido de la palabra, por el que la divina Providencia se manifiesta. Todo en el mundo tiende sin razón consciente hacia lo que es más

(1) *Autobiography of Edward Lord Herbert of Cherbury.* Editada por Sidney L. Lee. Londres, 1892, página 248 y siguientes.

provechoso. Como las «ideas generales» sirven para conservar la vida y mantener la paz, así el instinto de conservación empuja á desarrollarlas y reconocerlas. Las verdades más importantes para el individuo y para la sociedad se convierten de este modo en objeto de reconocimiento instintivo. Una vez purgadas de sus adiciones impuras y metódicamente clasificadas, forman un compendio de ciencia divina. Estas verdades son las siguientes: las afirmaciones contradictorias no pueden ser todas verdaderas, pues hay una causa primera de todas las cosas; la naturaleza no hace nada en vano; no hagas á otro lo que no quieras que te hagan á tí. Las ideas más importantes en lógica, en ética, en religión, debían estar fundadas en instintos naturales del modo indicado. Herbert no da más que indicaciones. La relación de las verdades primeras con el instinto natural no es cosa muy clara. Se pueden añadir evidentemente con el pensamiento una multitud de términos medios psicológicos entre el instinto y las verdades primeras. Se trata de comprender (valiéndonos de expresiones modernas), cómo la lucha por la existencia puede llevarnos á establecer ciertas ideas como admisibles por sí mismas. Herbert no busca estos términos medios y llega á dejar entender que los instintos naturales y las verdades primeras conducen á lo mismo.

Herbert va: 1.° contra los que colocan la fe por encima del conocimiento, y entienden por fe únicamente aquello en que su secta cree y obliga á aceptar bajo amenaza de penas en la vida futura. De ordinario se alía á este sentimiento la creencia en la perversión de la naturaleza; creencia impía, pues que contradice á la Providencia que se manifiesta en los instintos naturales. 2.° Se revuelve contra los que quieren probarlo todo por el razonamiento (*discursus luxuriosus*). Este pedantismo de escuela no ve que el instinto natural, del mismo modo que los sentidos interno y externo, son superiores á la razón. El instinto se manifiesta antes de que despierte la facultad de razonamiento y se mueve independientemente de esta facultad. Existe en todos, obra sin titubear y

de un modo absolutamente seguro, y es la condición necesaria de la conservación personal. 3.° Ataca á los que hacen derivar todo conocimiento de los sentidos y admiten que nuestro espíritu es originariamente como una tabla rasa (*tabula rasa*). Estas ideas fundamentales son justamente las condiciones indispensables para hacer experiencias. La concordancia de las ideas entre los hombres demuestra la existencia de un instinto natural, que puede deducirse también de la bondad divina, pues Dios no podría dejar al hombre abandonado á sí mismo.

La religión natural se apoya precisamente en esta base instintiva. Herbert desarrolla esta idea mucho más ampliamente en su autobiografía. Nacen en nosotros disposiciones y apetitos, que no pueden por los datos de la experiencia llegar á su completa aplicación ó tener satisfacción entera. Lo perfecto, lo eterno y lo infinito, podrían traernos la calma. La divinidad misma, tal es su propio objeto. He aquí por qué en todo hombre sano y normal se encuentra una disposición religiosa idéntica, aun cuando se desarrolle muy diferentemente y aun cuando no se exprese por el culto exterior. La base de toda religión está formada por cinco proposiciones admitidas por todos; hay un Ser supremo divino; este Ser debe ser adorado; lo esencial de la adoración que le debemos, consiste en la virtud unida á la piedad; el sacrilegio y el crimen deben ser expiados; después de esta vida habrá una recompensa y un castigo. Lo que en los distintos credos religiosos no contradice estas proposiciones y sirve para confirmarlos, puede creerse. Si hay hombres que las discuten, cúlpese á que se manifiestan en las religiones tantas ideas falsas é indignas que hay quien las rechaza todas, la natural incluso. Estas cinco proposiciones bastan. Los instintos naturales sobre los que se apoya la religión natural, proporcionan á los individuos una revelación interna interrumpida, que les exime de la palabra del sacerdote.

Podrían aplicarse á Herbert las palabras de Senamus, cuando dice que no es tan fácil establecer el límite entre lo

esencial y lo accesorio en religión. Fácilmente se demostraría que estos cinco puntos no están en todas las religiones, y también que aun dando por supuesto que sean universales, no se sigue de ahí que se funden en instintos naturales, y aun presumiendo que tengan un origen instintivo, quedaría por demostrar *cómo* se desenvuelven. Herbert procede bastante dogmáticamente. Como quien hace camino desflora sin vacilar toda una serie de problemas relativos á la teoría del conocimiento, á la psicología y á la religión. La concepción general bosquejada á grandes rasgos ha tenido una gran importancia histórica. Queda establecida para lo sucesivo la existencia de una conciencia religiosa independiente frente á todas las comunidades eclesiásticas y que empleaba con ellas las armas de la crítica.

8.—**Especulación religiosa (Jacobo Böhme).**

Lord Herbert lo mismo tomaba la pluma que la espada, y tras las negociaciones diplomáticas entraba en su gabinete á continuar su libro *De veritate*; pero la necesidad que sentía el siglo de producir pensamientos nuevos y de quebrar la rigidez de las formas eclesiásticas, la expresó un hombre de condición poco brillante. Jacobo Böhme dejó la lezna y la horma para escribir *La Aurora al levantarse*. Había visto y vivido mucho antes de tomar la pluma. Como zapatero había recorrido Alemania, estableciéndose en Görlitz. Su pensamiento trabajaba tan activamente como su mano en el silencio de su tenderete. No era un hombre inculto; se llamaba á sí mismo filósofo y naturalista y conocía obras de astronomía. Cosa extraordinaria, era partidario de Copérnico en el sentido de hacer girar á la tierra y á los demás planetas alrededor del sol. Había leído las obras que trataban de filosofía de la naturaleza del médico Paracelso, y probablemente también las obras muy extendidas en copias del místico Valentín Weigel, donde las ideas de Paracelso están fundidas con las teorías de los místicos anteriores. Además era un hombre piadoso, que conocía la Biblia y la doctrina

de Lutero. Se ponía los problemas y los trataba con una libertad y una fuerza que hacen de sus escritos, aun en nuestros días, documentos preciosos donde no siempre se respetan los límites dogmáticos. Bodín y Herbert pasan primero por lo exterior para llegar al problema religioso; Böhme se mete en la entraña misma de las ideas confesionales; Böhme trabaja estas ideas sin descanso, hasta que el torrente de sus pensamientos rompe todos los diques. El zapatero de Görlitz lleva en el sentimiento huellas renacimientistas. Los elementos que integran su sistema se remontan á los movimientos filosóficos y naturalistas de aquella época, tendencias que habían llegado hasta él después de sufrir no pocas transformaciones. ¡Ejemplo notable de aspiración filosófica, que ilumina los más tenebrosos lugares! Después de una lucha larga y áspera contra la obsesión de sus pensamientos, no es extraño que cuando advirtió la posibilidad de una solución, se le apareciese como cosa revelada, como una luz de lo alto. En el capítulo XIX de *La Aurora* describe sus dudas, la aparición de la luz esperada y su estado de alma, como si «en medio de la muerte hubiese nacido la vida.» Tenía entonces veinticinco años. Según la leyenda, tuvo por primera vez la visión clara de sus ideas fundamentales durante un estado extático en que le sumía la vista de un plato de metal brillante, y debieron madurar doce años antes de que escribiese el primer libro (*La Aurora*, 1612). La temeridad filosófica del zapatero excitó la cólera de un sacerdote, en manos del que cayó una copia del libro. Trató á Böhme de herético desde el púlpito é invitó á las autoridades á que le prohibiesen escribir, y nuestro apacible filósofo tuvo que abandonar la ciudad durante algún tiempo. En los últimos años de su vida desplegó como autor una portentosa actividad y murió en Görlitz en 1624.

El problema religioso reviste en Böhme dos aspectos principales. Estaba «profundamente melancólico y afligido» por el espectáculo del exiguo lugar que ocupa el hombre en

el mundo exterior. La morada de Dios es, al decir de los sabios, tan alta como el cielo y los cuerpos celestes, y los elementos que llenan el espacio parecen seguir su camino sin preocuparse de la condición de los hombres. El olvido de Dios y el lugar casi imperceptible que ocupa el hombre en la naturaleza, fueron la primera piedra del obstáculo. Añade á esto el conflicto entre el bien y el mal, tanto en el mundo humano como en la naturaleza, así como el espectáculo de la condición de los hombres impíos, igual ó mejor que la de los piadosos. Los pueblos bárbaros habitan las mejores regiones de la tierra y la fortuna les asiste mejor que á las gentes pías. Tal fué la segunda piedra del obstáculo: ¿cómo la existencia del mal es compatible con la existencia de Dios?

El primer problema, nacido del contraste entre el mundo inmenso de la materia y el mundo lejano y limitado del espíritu, resuélvelo afirmando que la esencia y la fuerza divinas se hacen sentir en todo; en nosotros, igual que en las masas exteriores, Dios no está aislado de la naturaleza, y es con respecto á ella lo que el alma con respecto al cuerpo. El cielo no está en lo alto, en el azul, sino en su propio fondo, donde la vida divina se agita. Dios no está lejos; tú vives en Dios y Dios en tí, y si eres puro y santo tú eres Dios. En tí se agitan las mismas fuerzas que en Dios y que en la naturaleza entera. El fuego, el aire, el agua, la tierra, todo es Dios; no eres la imagen de Dios, puesto que no puedes ser materia distinta que Dios mismo. Cuando miras las estrellas, las tierras y los abismos del espacio, ves á Dios y vives en Dios mismo. A la verdad, los cuerpos celestes y los elementos no son lo divino en todo su esplendor; pero la fuerza de donde sacan su vida obran también en tí. Los movimientos interiores del ser humano son de la misma naturaleza de los que se producen en Dios. Dios está oculto en todos los fenómenos de la naturaleza, y solo se reconoce en el espíritu del hombre. No podrá comprenderse á Dios mientras el alma permanezca separada de El como si fuese un sér particular.

Al lector que calificase este orden de ideas de pagano,

Böhme responde: «escucha, mira y advierte la diferencia. *No escribo en pagano, sino en filósofo.* No soy pagano; por el contrario, tengo el profundo y verdadero conocimiento del Dios único y grande que está en todo.» A estos pensamientos que le convertían el mundo en viviente y que le enseñaban cómo el espíritu no está ni alejado de Dios, ni extraño al Universo, le costó no poco trabajo llegar. Intentó alejarse de ellos; después una gran agonía y una terrible obsesión lo impulsaron á investigarlos. (*La Aurora al levantarse*, capítulos XIX y XXV.) La necesidad religiosa de una unión íntima con la divinidad al suprimir la distancia entre el hombre y Dios, se encontraba con la necesidad filosófica de hallarles una trabazón á todas las cosas, y las dos se fundían en la teoría paracelsiana, según la que el hombre se compone de los mismos elementos que el universo.

Böhme no se limita á considerar la naturaleza en su estado actual, suscitándose esta cuestión: ¿cómo se ha formado el mundo exterior sensible? ¿Por qué no se da todo en una relación más íntima y más armoniosa para destruir toda duda? Parecelso, el químico y el médico revolucionario, que probablemente ha ejercido una gran influencia sobre Böhme, se vió obligado á dar explicaciones, enseñando que la diversidad de los elementos nace en virtud de un proceso de diferenciación. Böhme se interna por este camino con su habitual entusiasmo, llegando á la solución del segundo problema, que es también el más serio. Lo que le hace interesante el problema del origen del mal, es que no quiere saber de Dios aislado del mundo y de las almas, y que él concibe su existencia como parte integrante de la existencia de Dios. Para Böhme, el mal consiste precisamente en que se quiere alterar el encadenamiento de todo; en lo que pretende ser totalidad no siendo más que parte. Tal es el origen del rudo cisma de la naturaleza exterior y la fuente de la lucha y de tormento que padece el mundo.

Böhme discute esta cuestión bajo una forma mitológica, sirviéndose de ideas bíblicas y alquímicas en las fronteras de

un garrulismo exagerado, pero que frecuentemente ofrece rasgos de poesía grandiosa. Consciente de que esta exposición tiene una forma mitológica ó simbólica, declara que él puede resolver los grandes problemas que le obsesionan, puesto que en él obran el mismo espíritu y los mismos elementos que obran y se agitan desde la eternidad en el mundo. En otros términos: Böhme se sirve de sus propias experiencias y de sus conflictos internos para explicar la naturaleza y su historia, y para comprender la fuerza motriz que reside en el fondo de todas las cosas; y cuando describe una serie de procesos y de catástrofes, todo un drama universal en cuadros expresivos, no se acuerda de que en un tiempo y en un lugar dados se produjeran textualmente cosas semejantes, y que esto se desenvuelve histórica y sucesivamente. Quiere narrar lo que pasa siempre y en todos los tiempos; la relación fundamental y eterna de las potencias del mundo, la lucha constante en medio de la que él se encuentra. Sus declaraciones en este sentido son de una claridad sorprendente. «Mi pensamiento no es que sea el cielo un lugar; un cuerpo particular de donde se eleva el fuego de la vida divina... *por el contrario, hablo un lenguaje material, á causa de la ininteligencia del lector*. Nadie podría citarme ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, en que el conocimiento no sea divino.» «A la verdad he descrito aquí el origen, la formación y el desenvolvimiento del universo del mismo modo que la operación de la divinidad; pero ello no debe autorizarte á pensar que haya un reposo ó un aniquilamiento y que en seguida todo renazca. *La ininteligencia del lector me obliga á truncar el pensamiento, á hacer labor desordenada*». «El origen del mundo aparece hoy como primitivamente comenzado.» «En las cualidades (es decir, en los acontecimientos divinos) no hay ni comienzo, ni medio, ni fin.» «Esto que yo aquí escribo no es una historia que me hayan contado otros hombres.»

En la exposición de los pensamientos de Böhme puede hacerse caso omiso de la forma mitológica.

Böhme niega categóricamente la creación *ex nihilo*. «Muchos autores han escrito que el cielo y la tierra salieron de la nada. Y me sorprende no haber encontrado ni uno que diese la verdadera razón considerando que Dios existe desde la eternidad. Donde no hay nada, nada puede nacer; todo lo que crece tiene una raiz; si los espíritus de la naturaleza no hubiesen sido desde la eternidad, no habría ni ángeles, ni cielo, ni tierras.»

Böhme está convencido de que nada puede explicarse por una unidad absoluta. Debe haber en la esencia de la divinidad una pluralidad de momentos; debe hacerse valer en la divinidad una diversidad que no ha podido desde el origen ser engendrada arbitrariamente, y que es como la fuente oscura de la vida universal. Esto lo expresa Böhme bajo una forma lógica ó psicológica (en los «problemas teosóficos») diciendo que Dios no es solamente el Sí que en este momento positivo deba, necesariamente, oponerse al No, sin el que no habría ni alegría ni sensibilidad, y de una manera general nada que tuviese *relieve*. Sin este contraste interno y primordial entre el momento positivo y el momento negativo, no habría voluntad. La unidad absoluta no quiere nada. En su lenguaje mitológico, Böhme llama á este elemento original de contraste, la cólera de Dios y el fundamento del infierno. En el comienzo residían en Dios la cólera y el amor, el fundamento del infierno y de la beatitud. ¿De dónde si no la cólera y todo lo que de amargo y de venenoso y de duro encierra el mundo, si ello no tuviese su raiz en Dios? Pero la cólera no es primitivamente más que un momento que sirve para suscitar conscientemente el amor. La vida exige este constraste, y si en todas las cosas hay movilidad, crecimiento y apetito, no es porque haya diferentes «cualidades» de la naturaleza. Böhme explica la palabra cualidad por una etimología sencilla, que expresa una idea de genio. Para él cualidad deriva de *quallem:* «la cualidad es la movilidad, *quallem oder treiben,* un brote, un retoño.» «Cualificación» es lo mismo que «movimiento.» No se con-

tenta Böhme con atribuir á las cosas cualidades de inercia y de inmovilidad, sino que todo lo reduce á fuerzas y á tendencias activas. El calor es una cualidad y significa, por ejemplo, que ilumina, calienta, descompone. La pluralidad de las cualidades—es decir, de las fuerzas primeras—es para Böhme, y no es posible ninguna conciencia sin esta diversidad. Las fuerzas primeras forman desde los orígenes un conjunto armonioso. El amargor de la raiz de la naturaleza solo sirve para hacer brotar con más fuerza la dulzura. La cualidad amarga está igualmente en Dios; pero se convierte en una «fuente de triunfales alegrías.»

Aun reconociendo esta unidad contradictoria primordial, el enigma sigue sin resolver. ¿Cómo conciliar con esta unidad la experiencia de la duración de la amargura del mundo, que no sale de momentos de armonía interior, sino de la ruda lucha entre el bien y el mal, entre el mundo interior y exterior? Estamos en el nudo gordiano de toda especulación religiosa. No puede hacerse derivar de la armonía absoluta el defecto de armonía, como no puede tampoco hacerse derivar de la unidad absoluta la pluralidad. Nada de sorprendente tiene ver á la imaginación mitológica de Böhme triunfar completamente de su pensamiento en un punto en que su sentimiento enmudece. No podríamos transcribir aquí sensiblemente un drama en que intervienen las personas de la Trinidad, las «cualidades» y los «espíritus fuentes» y un tropel de arcángeles. Lo esencial es saber que uno de los elementos de la naturaleza primitiva de la divinidad, el elemento de la cólera, el No, pretende dominar al Todo. No contento con esto, quiere ser la totalidad. Es Lucifer quien ciego por su fueza, por su brillo, quiere en adelante triunfar de la divinidad entera y tener una «cualificación» más soberbia, más suntuosa que la del mismo Dios. Desde entonces nacen la lucha y el tormento que sufre el mundo; se enciende una hoguera que jamás se extingue. Los contrarios se destacan de la unión armoniosa del origen. La materia sólida es lanzada al espacio y nace entonces el mundo tal como hoy lo cono-

cemos. El mal existía antes que el hombre, y éste recibió los gérmenes en su naturaleza. Llega Böhme por fin al punto donde comienza la historia de la creación, en el Libro I de Moisés, historia por la que no tiene gran respeto, toda vez que en diferentes puntos «chocan la filosofía y la razón». Por este motivo duda de que «el buen Moisés sea el autor». Generalizando sigue el curso de sus pensamientos y confía en el testimonio interior del espíritu. No se deja imponer por los sabios: «No tengo necesidad ni de sus fórmulas ni de su método (habla de los filósofos, de los teólogos y de los astrónomos), tanto más cuanto que nada me han enseñado; tengo otro maestro, que es la naturaleza entera».

Böhme se indigna contra los que enseñan que Dios ha elegido á ciertos hombres para los goces celestiales y destinado otros al fuego eterno. Si San Pedro ó San Pablo hubiesen escrito semejante cosa, no lo creería. Dios no quiere el mal; lo contrario nos llevaría á pensar que El no supo de antemano que las cosas irían como van. Por lo tanto, el mal necesariamente tiene su raiz en Dios creador de todas las cosas. Esta raiz del mal es el momento negativo, el «fundamento del infierno», la parte de Dios que no es Dios, si por Dios se entiende únicamente el amor; un elemento divino que se separa de la armonía general, es «Dios contra Dios», como textualmente dice Böhme (*La Aurora*, capítulo XIV, § 72). He aquí por qué la lucha en que de entrambos lados combaten fuerzas divinas, es para el mundo tan grave y violenta. Del miedo y de los tormentos que engendra la lucha solo escapa Böhme refugiándose en el pensamiento de que la divinidad tiene un corazón.

En su especulación teológica, Böhme hace valer esta verdad psicológica, es á saber: que lo involuntario precede á lo voluntario y le sirve de base, encontrando el origen del mal, no en la voluntad arbitraria de Dios, sino en el fondo involuntario de la naturaleza, que debe encerrar elementos distintos. Se le ha escapado el gran salto que es necesario dar para pasar de diferencia á conflicto, de contraste á esci-

sión. No puede explicarse cómo nació el orgullo de Lucifer, y en este punto su pensamiento se arriesga por regiones que un hombre profundamente religioso solo raras veces intenta explorar. Para ser consecuente hace falta considerarlo en su aspecto teológico, como él hace con Lucifer. Ha puesto en juego una «cualidad» peligrosa, el pensamiento, manantial que en cuanto comienza á fluir, difícilmente se detiene. Gracias á la dignidad que le inspiran su pensamiento, ni titubea ni se detiene. Considera su misión como esencialmente filosófica. «¿Que permanece oculta—pregunta en otro pasaje—la verdadera doctrina de Jesús? No; lo que aún no ha sido dilucidada es su filosofía.» Esto es lo que él se propone, y por eso atribuye al conocimiento que tiene de esta ciencia una gran importancia. Por eso llama á su primer libro *La Aurora al levantarse*, y efectivamente, en su pensamiento hay luminosidades matinales. Sin manejar las facultades nuevas las ha presentido.

Dos leyes importantes sirven de base á Böhme en sus especulaciones: la ley de la oposición como condición de todo movimiento y de toda conciencia, y la ley de la evolución como desenvolvimiento progresivo de las diferencias. Para lo que es privativo de la ley de la oposición, parte de experiencias psicológicas, como puede verse por esta frase característica: «Nada puede revelarse sin contraste.» En lo que atañe á la idea de evolución como producción de las diferencias, sigue á Paracelso. Böhme fué quien introdujo en la lengua alemana la idea de evolución (1). Por emplear con lógica estas leyes llevó á la idea religiosa á su último límite, límite que ningún ensayo ulterior ha podido exceder.

Habrá quien crea que existe una gran diferencia entre la especulación religiosa de Böhme, y la religión natural defendida por Bodín, Cherbury y Grocio. Böhme era ó creía

(1) La expresión de Böhme es «Auswickelung.» Hasta el siglo XVIII no aparece, empleada por Tetens, la palabra «Entwickelung» (desenvolvimiento). Véase á Eucken: *Geschichte der philosophischen Terminologie*. Leipzig, 1879, pág. 127.

ser un luterano ortodoxo; pero lo suficientemente lógico para reconocer que si la luz y la vida divina obraban en la naturaleza entera para contrapesar la tristeza y los sinsabores, el acceso de luz no podía ser restringido. Cada cual puede abrir su camino ó elevarse hasta el amor pasando por la «cólera.» Los Judíos, los Turcos y los Paganos, que ignoran á Cristo, son iguales á los cristianos que lo conocen. «El que poseyendo un corazón amante, lleva una vida dulce, de misericordia para todos, lucha contra la maldad y penetra por entre la cólera de Dios en la luz, vive con Dios y del espíritu de Dios forma parte. Dios no necesita otro culto.» Bodín hubiese podido hacer hablar así á Toralba. Martensen encuentra estas palabras (en su libro sobre Jacobo Böhme) «extrañas y desprovistas de fundamento», aunque en realidad tengan un fundamento cierto en los pensamientos cardinales de Böhme. Teólogos ulteriores, espíritus «especulativos», podrán marchar más lenta y seguramente; pero lo interesante para nosotros es hacer notar cómo en el dominio de la ortodoxia luterana encontramos en un artesano iletrado la tendencia universal en materia religiosa, que es peculiar á la filosofía del Renacimiento y que se encuentra estrechamente unida á esta circunstancia, enseñar á creer en las fuerzas naturales y usar de los pensamientos propios.

B.—LA NUEVA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

9.—El cuadro del mundo aristotélico-medioeval.

No puede separarse del sistema del mundo la concepción del hombre, así como tampoco puede aislarse el hombre del mundo. He aquí por qué no pueden perseguirse las transformaciones sufridas por la concepción del hombre, sin tener en cuenta las modificaciones aportadas al sistema del mundo. Producese aquí una acción recíproca interrumpida. De este modo la especulación religiosa de Böhme es, en parte al menos, la consecuencia de la nueva concepción del mundo (principalmente de las ideas de Paracelso ó de Copérnico), y ver-

daderamente no es inteligible más que cuando se tienen en cuenta estas ideas, bien que la concepción religioso-psicológica sea el elemento preponderante. En muchos de los pensadores que nos proponemos examinar en su cualidad de fundadores del nuevo sistema del mundo, encontraremos ideas y pólemicas preciosas desde el punto de vista psicológico y ético, que justificarían por sí solas el lugar en que los colocamos entre los que han descubierto al hombre.

Para comprender la transformación grandiosa de las ideas sobre el mundo, el hecho más notable que fuera de su arte y del descubrimiento del hombre produjo el Renacimiento, fué poner de relieve el cuadro del mundo, que se imponía en el siglo xv á la atención de los sabios y de los profanos. Procedía de la física de Aristóteles y de la astronomía de Tolomeo entremezclada de ideas bíblicas, combinación muy posible, ya que el cuadro del mundo no hacía más que precisar y desarrollar sistemáticamente los datos inmediatos de los sentidos.

El común de los mortales comprende que hay una gran distinción entre los movimientos del cielo y los acontecimientos de la tierra. Aquí parece reinar un perpetuo cambio. Los fenómenos crecen y disminuyen, nacen y pasan. Se producen movimientos que cesan al fin en un tiempo más ó menos largo. Otra cosa muy distinta pasa arriba; las estrellas siguen su curso regular, sin modificación aparente por los mismos caminos, en un movimiento circular eterno que no conoce el reposo ni la fatiga. Aristóteles fundaba su sistema mundial sobre este contraste, entre la región celeste y la región terrestre ó sublunar. Apoyábase en lo que la percepción parece enseñar recordando la antigua creencia, común á los Helenos y á los Bárbaros, que hacía del cielo el lugar donde los dioses eternos residían. Las regiones celestes no paran; el movimiento es perpetuo y absolutamente regular. Por el contrario, la región sublunar es el país de la fragilidad, donde alternan el movimiento y el reposo, el nacimiento y la muerte.

Estas dos regiones deben estar necesariamente hechas de materias distintas. Los cuerpos celestes se componen de una materia alada, razón por la que pueden continuar su movimiento eterno. Esta materia, el «primer cuerpo», es, según Aristóteles, el éter. El llena los espacios y en él se cumple el eterno movimiento circular. El movimiento circular puede ser perpetuo, porque da vueltas siempre alrededor de sí mismo y va de cada punto del círculo á cada otro punto. En la región sublunar todo movimiento se detiene en un cierto punto, cuando el cuerpo ha llegado á su «lugar natural.» Aquí reina el movimiento rectilíneo, que va ó bien desde el centro del mundo hacia el exterior y arriba, ó bien al centro del mundo hacia el interior y abajo. Lo que tiene su lugar natural en el centro del mundo ó en la proximidad del centro, se llama pesado: lo que tiene su lugar natural arriba cerca del límite superior del mundo sublunar, se llama ligero. Las modificaciones constantes de las regiones terrestres proceden de que los elementos no se encuentran siempre en su lugar natural. El elemento pesado es la tierra; el elemento ligero es el fuego; entre ellos están el aire y el agua. El fuego sube continuamente; la piedra arrojada en el aire cae siempre. Cada elemento tiende hacia el lugar que le está asignado en el espacio. Los cuatro elementos introdúcense el uno en el otro, pero no pueden reducirse á partes más simples mientras todos los cuerpos estén compuestos de estos elementos.

No puede haber más que un solo mundo. Si se supusiese un instante que hay muchos, los elementos pesados acabarían siempre por acumularse en torno á un solo centro, y no habría entonces más que un solo mundo. La tierra es, según nos demuestra la percepción, el centro del mundo; cuando nos dirigimos hacia el exterior hacia arriba atravesamos las tres capas sublunares para penetrar enseguida en la región etérea, donde la materia es tanto más pura cuanto más alejada esté de la tierra. Los cuerpos celestes, la luna en primer término, el sol y los demás planetas, las estrellas fijas,

son esferas sólidas, pero transparentes, que giran alrededor de su eje. Aristóteles ha tomado esta creencia del astrónomo Eudoxio. Los antiguos no podían figurarse que los cuerpos celestes pudiesen estar libremente suspendidos en los espacios sidéreos. Todas las esferas giran alrededor de un centro, que es la tierra; la luna, el sol y los demás planetas tienen cada uno su esfera; todas estas esferas y, por consiguiente, todo el sistema del mundo está rodeadas por el «primer cielo»; la esfera de las estrellas fijas es movida por la divinidad en persona, y príncipes ó espíritus subordinados guían los movimientos de esferas inferiores. Esto, que es lo más alto, es también lo que envuelve y lo que limita. La parte superior y extrema del mundo es también la más perfecta (1).

El cuadro del mundo aristotélico ofrecía un marco que aparentemente concordaba, no solamente con las enseñanzas de la percepción sensitiva, sino que resistía las observaciones hechas por los astrónomos de la antigüedad posterior. Sin duda teniendo en cuenta los movimientos de vaivén de los planetas, debían parecer muy complicados los de las esferas planetarias; pero esto se remediaba suponiendo á cada planeta en particular ligado á muchas esferas á la vez, teniendo cada una su movimiento, ó mejor aún, figurándose que los movimientos se cumplían, no en círculos sencillos, sino en circulitos, llamados epiciclos, cuyos centros se movían sobre círculos más grandes. Cuanto más progresa la investigación, más se complica este sistema de epiciclos. Tolomeo de Alejandría dió (en el siglo II antes de J. C.) una exposición del sistema del mundo, que durante toda la Edad Media fué autoridad en materia de astronomía, del mismo modo que en materias filosóficas Aristóteles era ley.

Los sistemas de Aristóteles y Tolomeo, así como la concepción bíblica del mundo, se ceñían á la percepción de los sentidos, según la que la tierra es inmóvil, en tanto que el

---

(1) Aristóteles expone su sistema del mundo en la obra περὶ οὐρανοῦ. Véase en particular I. 3, 8, 9; II. 1, 4, 6.

sol y las estrellas giran; se acoplaba bien con las ideas religiosas reinantes en la Edad Media. Como nota Aristóteles, este sistema se armonizaba igualmente con la antigua creencia que hacía del cielo la morada de los dioses.

Una diferencia esencial se nota, sin embargo, entre la concepción antigua del mundo y la de la Edad Media. Aristóteles consideraba la tierra como el centro del mundo, pero no creía que todo el mundo esté hecho para la tierra ó para sus habitantes. Por el contrario, para él la parte que limita á la tierra, lugar de materia inferior, es la región suprema. Según la concepción medioeval del mundo, todo absolutamente se movía en torno á la tierra y á los acontecimientos que en ella tenían lugar. Por tanto, podía muy bien hacer uso de la concepción de Aristóteles y de la idea de la imperfección del mundo sublunar, puesto que hacía descender á las fuerzas celestes para intervenir en las cosas de la tierra.

La imagen en conjunto—abstracción hecha de las dificultades que surgían de las esferas compuestas ó epiciclos—era clara é inteligible. Tendía á admitir que el espacio sensible es el espacio absoluto, y que en este espacio hay lugares absolutos. Tomaba el globo terrestre sobre el que el filósofo ó el astrónomo se encontraban por el centro absoluto del mundo, tal como el hombre hace constantemente en la práctica. Y el mundo que se agrupaba alrededor de este centro en las diferentes esferas, tenía por límite la esfera extrema, más allá de la que no existe nada. Entraba igualmente en la concepción naturalista antigua figurarse que todo tiene forma y límites. Lo ilimitado era también lo obscuro é informe, el mal. La imagen del mundo podía apoyarse aquí sobre la intuición sensible y sobre la imaginación, que se detienen siempre en un cierto punto sin experimentar la necesidad de preguntarse qué hay más allá.

Esta concepción del mundo era vulnerable desde dos puntos de vista. En primer término, si se alega de percepciones y de cálculos que la contradicen ó que hacen á cualquier otra concepción posible y verosímil. En segundo—y

no es lo que menos nos interesa aquí—si se discute la ingenua confianza en el absoluto valor del espacio sensible. Si se demuestra que toda determinación de lugar depende del sitio en que se coloca el observador, la diferencia absoluta entre la región celeste y la región terrestre desaparece, así como los lugares naturales de la región terrestre. La investigación del Renacimiento atacó por estos dos caminos al cuadro del mundo aristotélico-medioeval, y como se verá, tomó el último camino antes que el primero.

10.—**Nicolás de Cusa.**

Con el fin de la antigüedad se hizo sentir en filosofía la necesidad de anular el limitado sistema del mundo que imaginara Aristóteles. Plotino, el fundador de la Escuela neo-platónica, emitió un pensamiento que, más desenvuelto, hubiese acabado con toda tentativa de limitación y de desmembramiento dogmático de la naturaleza. La limitación armoniosa no era para él, como para Platón y Aristóteles, el ideal. El ideal era algo que debía encontrarse más allá de todo límite. Convertíase el infinito en algo puramente negativo, expresión de una plenitud positiva é incomensurable, después de la que el pensamiento y la palabra son impotentes. Las formas, los seres, las regiones finitas no son, según esto, más que manifestaciones limitadas de lo infinito. Corre el pensamiento en Plotino muy frecuentemente el peligro de extraviarse en el misticismo, siendo desde luego el padre de la mística medioeval, que protesta siempre contra el dogmatismo abstracto de la escolástica. En la concepción de la naturaleza esta tendencia puso de manifiesto el encadenamiento de las fuerzas internas, á pesar de la diversidad de los fenómenos exteriores, é hizo sentir la impotencia de satisfacerse por la rigidez de las formas y de los límites en todos los dominios. Por ahí ha preparado el misticismo el camino á la teoría de la evolución. Durante el Renacimiento fué la filosofía neo-platónica la que con más celo se cultivó. La Aca-

demia de Florencia adquirió á este respecto gran preponderancia.

Nicolás Chrypffs, ó mejor, Nicolás de Cusa por el nombre de su villa natal, comenzó en estos nuevos estudios por sufrir la influencia de las ideas neo-platónicas. Educóse en Deventer con los «hermanos de la vida en común», sobre quienes el misticismo alemán de la Edad Media había dejado honda huella. Había nacido en Kues (1401), villa de los alrededores de Tréves, pero huyó muy joven de la casa paterna para escapar á los malos tratos de su padre. Un gentil-hombre, en casa del cual se refugió, envióle á estudiar á Deventer. Más tarde cultivó en Padua la jurisprudencia, las matemáticas y la filosofía. El fondo místico y los problemas suscitados en él por este espíritu jamás le abandonaron. Un tiempo quiso consagrarse enteramente á la vida práctica y comenzó, en efecto, por ser abogado; hízose en seguida eclesiástico y tomó parte muy activa en las negociaciones de la Reforma de la Iglesia. Estuvo en el Concilio de Basilea y vió que la única posibilidad de reforma era la afirmación del Papado. Nombrado obispo de Brixen, tuvo que sostener una dura lucha contra el archiduque Segismundo de Austria, y durante algún tiempo estuvo prisionero. Pío II lo elevó á la dignidad cardenalicia, enviándolo á Alemania á visitar las iglesias y los conventos. Tuvo también que triunfar de una violenta resistencia suscitada por su celo en la reforma del clero y de los monjes. Combatió en particular la superstición de un modo, que si se tiene en cuenta el tiempo, supone una gran superioridad de espíritu. Protestó del empleo que se hace de la superstición en provecho de la Iglesia y del uso de reliquias y hostias ensangrentadas para procurarse recursos. Consideraba á la brujería y á la magia como restos del paganismo, viviendo justamente á expensas de las persecuciones de que eran objeto. Encuentra que las hechiceras son más numerosas en los sitios en que más se cree en sortilegios. Examinando á estas viejas reputadas de brujas, dice «que lo que ellas creen haber visto, el Diablo se lo ha inspirado en sueños.» Sin elu-

dir tomar parte en las luchas de la época, se ocupaba de sus problemas. El pensamiento fundamental del más interesante y del más conocido de sus libros, *De docta ignorantia*, vínole, según su propio relato, en viaje hacia Constantinopla (donde había ido comisionado por el Papa) á Italia. Siguieron una serie de libros, donde perfeccionó ó modificó en parte sus ideas. Murió en Livorna el año de 1464, cuando se preparaba la cruzada proyectada por su amigo Pío II contra los enemigos de la fe, de la ciencia y de la literatura.

De Cusa está á caballo sobre el límite que separa la Edad Media del Renacimiento y la teología de la filosofía. Cae sin duda del lado de la teología. La trinidad era para él, el problema á resolver; pero la trata de un modo tal, que emite al pasar pensamientos de un gran interés sobre la teoría del conocimiento y sobre las ciencias naturales. Su tendencia mística implica la supresión absoluta de toda separación neta entre los dominios del entendimiento. Las obscuridades y los pasajes abstrusos que se encuentran en sus escritos al lado de multitud de ideas excelentes, llevan á esta confusión. No nos interesa recorrer toda su filosofía; importa únicamente fijar los pensamientos con los que De Cusa conmovió el sistema del mundo levantado sobre el testimonio de los sentidos, sobre la observación de los antiguos y sobre la autoridad de la Iglesia.

Concibe De Cusa el conocimiento como facultad activa de combinación y de asimilación. Los sentidos reciben las sensaciones dispersadas; mas aquí ya se manifiesta el pensamiento, pues de una parte las sensaciones separadas se reunen en un todo, y de otra se produce una admiración que invita á continuar. Las diversas imágenes sensibles son combinadas por la imaginación (*phantasia*), los diversos conjuntos de imágenes son combinados por la razón (*ratio*) y sobre todos estos grados, obra el pensamiento (*intelligentia*), que busca reducir finalmente todas las diversidades á la unidad absoluta. Pero aquí está lo dificultoso, toda vez que sin pluralidad y sin diferencia (*alteritas*), nuestro pensamiento

no puede conocer. El pensamiento encuentra su límite justo en su cima, y no puede acercarse á la unidad absoluta sino por medio de la intuición mística, donde todos los rayos inciden en un solo centro reemplazando el proceso del conocimiento y procurando el reposo al pensamiento. La perfección del pensamiento es su cesación.

Esta concepción del conocimiento (desarrollada en la obra *De conjecturis*, capítulo XVI) precisa lo que De Cusa entiende por «ignorancia consciente» (*docta ignorantia*), expresión que ya se encuentra en Buenaventura. Quiero significar con esa frase la conciencia que tiene la certeza de sus propios límites, unida á la hipótesis mística, que la soberana bondad y el ideal están más allá de estos límites, continuando la marcha que lleva hasta la frontera. He aquí cómo trata esto en la obra intitulada *De docta ignorantia*: nuestro conocimiento intenta traspasar las oposiciones y las contradicciones reveladas por la experiencia. Mediante un análisis más exacto descubre que las oposiciones mayores, los estados contradictorios entre sí, convergen á lo mismo, supuesto que se intente demostrar su punto de unidad. Por eso también el máximum y el mínimum coinciden entre sí en medio de la noción de la grandeza; son cualidades absolutas cada una por su estilo, son superlativos de una misma y única escala. La noción de grandeza las comprende á los dos. Pero nuestro conocimiento es impotente para encontrar todos los términos medios de la escala y queda siempre en suspenso ante los contrarios. Es capaz de avanzar de término en término, pero sin poder llegar á la unidad perfecta de los contrarios, por la misma razón que no se puede formar un círculo por numerosos que sean los lados que se den al polígono. Nuestro pensamiento está en la verdad, que es á la unidad perfecta de los contrarios lo que el polígono es al círculo.

Lo infinito es la medida y el ideal de lo finito; en él se concilian los contrarios. Una curva infinita es absolutamente lo mismo que una línea recta infinita. Todas las líneas que

concebimos, ó son rectas ó son curvas. No podemos exceder las definiciones finitas, y ello hace falta si queremos conocer á Dios. En Dios no puede pensarse más que suprimiendo toda determinación particular. He aquí por qué Dios, unidad de todas las cosas, abarcándolo todo, hasta las contradicciones (*omnium rerum complicatio, etiam contradictorium*) es inconcebible, no puede dársele ningún nombre, pues todo nombre proviene de una distinción, de una separación, por la que una cosa se opone á otra. Dios no tiene contrario, como tampoco lo tiene la noción de grandeza en toda la escala de máximum á mínimum. En el culto religioso la ignorancia consciente está reemplazada por la ignorancia sacra (*la docta ignorantia* para la *sacra ignorantia*), la teología negativa por la teología positiva. Entonces se conceden á Dios atributos y nombres determinados, ninguno de los que debe ser tomado al pie de la letra. Si se dice de Dios, por ejemplo, que es la luz, entiéndase una luz que contrasta con las tinieblas; en la luz infinita las tinieblas mismas son luz por lo mismo que el mínimum está en la misma escala que el máximum.

Los aristotélicos desconocían esta verdad, sin la que no hay acceso á la teología mística. He aquí por qué Aristóteles no podía comprender el dogma de la Trinidad, ni adivinaba la necesidad de un poder conciliador entre las oposiciones expresadas por el Padre y por el Hijo (*¡spiritus est nexus infinitus!*); por lo que tampoco había logrado tener un conocimiento verdadero de la naturaleza. Detúvose en la diferencia entre posibilidad y realidad, entre materia y forma, entre el elemento generador y el ser engendrado, sin buscar el nexo entre todos estos contrarios y expresar la unidad. Este lazo es el movimiento. El movimiento no solo es engendrado ni únicamente generador, sino las dos cosas á la vez é igual á los demás contrarios. Esta reconciliación del principio unificador de la Trinidad con el de la Naturaleza, no fué en Cusa un efecto de la casualidad. El Espíritu Santo es el lazo de la naturaleza; forma con ella como el conjunto de todo lo que se produce por el movimiento. Nicolás de Cusa no establece nin-

guna diferencia entre coincidencia (*coincidentia*), reconciliación (*complicatio*) y combinación (*connexio*) de los contrarios, bien que las tres expresiones designen relaciones por extremo distintas. Los ejemplos de que se sirve, indican una combinación de extremos en medio de transiciones y de términos medios y su aproximación al medio de la continuidad de esta suerte realizada. Pero esto es cosa muy otra que la supresión completa de los contrarios. Explica muy oscuramente la naturaleza del concepto que caracteriza su punto de vista más elevado, y no es tampoco muy diáfano en la división arriba indicada entre los diversos dominios del conocimiento.

Es singularmente característico en Nicolás de Cusa, que desde sus indagaciones místicas sobre los acontecimientos divinos, se deslice á tratar de los naturales, lo que le permite aplicar á los dos los mismos puntos de vista. No obstante, él ve claramente que estos dos órdenes de hechos, la vida de la divinidad y la vida de la naturaleza, no coinciden entre sí. Son como la unidad cerrada (*coincidentia—complicatio—connexus*) de los contrarios es á su aparición separada en el espacio y en el tiempo. La naturaleza es el desenvolvimiento (*explicatio—evolutio)* de lo que en la divinidad está acumulado en una unidad entera, del mismo modo que la línea es el desenvolvimiento del punto (por una imitación repetida) y la realidad, el desenvolvimiento de la posibilidad. Pero es un enigma que no puede resolver nuestro pensamiento cómo se opera esta conversión de forma complicativa en forma explicativa, cómo la coincidencia absoluta de los contrarios es reemplazada por su aparición como potencias adversas, cómo la confusión de la diversidad reemplaza la unidad de la armonía. Toda existencia finita es una limitación, y justamente el enigma á descifrar es el de cómo el infinito puede limitarse á sí mismo. De Cusa dice en alguna parte que no hay causa positiva en la multiplicidad, pudiendo la unidad de las cosas venir solo de Dios. Si para explicar

la formación de la multiplicidad te autorizas de Dios, es que no lo comprendes (1).

De Cusa acaba también en el dualismo y se abre una honda sima entre su conocimiento de Dios y su conocimiento de la naturaleza. Ha desenvuelto, sin embargo, puntos de vista fecundos, que adelantando los pensamientos de los filósofos ulteriores al emitir la idea del movimiento como principio que funda la unidad de la naturaleza y que hace del mundo en todo, así como la idea de evolución del mundo como proceso progresivo de complicación y de explicación (2). Ellas le permitieron defender la originalidad de los seres individuales (en tanto que complicaciones ó contracciones especiales), así como su conexión y transición continuas. La importancia de las posibilidades y de la evolución comenzaba á sustituir á la realidad perfecta ideal de la

---

(1) *De docta ignorantia*, II, 2-3. No me detengo á mostrar cómo Nicolás de Cusa modificó sus ideas en escritos posteriores (*Possest* y *De apice theoriæ*) subrayando la actividad del principio supremo y concibiendo este principio como la unidad de la posibilidad y de la realidad; y más tarde, como la fuerza (*posse*). Véase á este propósito F. Fiorentino: *Il resorgimiento filosofico nel Quanttrocento*. Nápoles, 1885, páginas 136 y siguientes. Axel Herrlin, *Studieri Nicolaus af Cues' Filosofi, med särskilt afseende pa dens historiska betydelse—(Estudios sobre la filosofía de Nicolás de Cusa, especialmente desde el punto de vista de su importancia histórica)*. Lund, 1892, página 22, prueba que la obra intitulada *Possest* expresa otra manera de ver que la titulada *De Docta ignorancia*. La concepción de Fiorentino no parece probada por el hecho de que Nicolás de Cusa declare en *De Docta ignorantia* (I, 26) que el Infinito ni engendra ni es engendrado, y que no progresa (*Infinitas neque generans, neque genita, neque procedens*), en tanto que en *Possest* atribuye á su actividad una gran importancia. Esta diferencia reconocidamente no es bastante fuerte para ser recusada; Nicolás de Cusa obraba, en efecto, en todos sus escritos por medio de la relación *complicatio explicatio*, y por eso no puede abstraer ninguna fase de la actividad y de la progresión.

(2) Ricardo Falckenberg (*Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus*. Breslau, 1880, página 54) llama la atención sobre este punto en que la relación, *complicatio explicatio*, toma otro sentido cuando se la aplica á las relaciones de Dios con el mundo (designa el paso de un estado superior á un estado inferior), que cuando se emplea hablando del mundo (designa el paso de los grados inferiores de la naturaleza á los superiores).

antigüedad y de la Edad Media. Esto se ligaba al cambio sufrido por la noción de infinito. La importancia que se concedía á las formas finitas detenidas se atribuía á las variaciones infinitas, á las transiciones perpetuas, que hacen surgir las contrarías como los casos ó grados extremos de una escala continua.

En materia de religión, De Cusa se topó con una dificultad, rehusando el derecho de aplicar un concepto cualquiera que sea á la divinidad. Hubiera debido acabar lógicamente declarando simbólicas ó mitológicas todas las ideas religiosas; pero como católico creyente que era, no podía dar este paso. En *De docta ignorantia* sale del atolladero observando una cierta diferencia en los atributos. Bien que le falte poco para negar todo atributo á la divinidad, la negación de las mayores imperfecciones debe necesariamente ser «más verdadera» que la de los atributos más elevados. Por lo tanto, debe ser más verdad decir que Dios no es piedra, que decir que no es vida ó espíritu, y de ahí se sigue que pueda llamarse más justamente á Dios vida ó. espíritu que llamarle piedra. Es claro que si *todos* los contrarios que encierra la divinidad, como principio infinito que es, vienen á coincidir ó á desaparecer, la diferencia mayor que podemos hacer desde nuestro punto de vista entre los atributos, solo tendrá una importancia absolutamente infinitesimal. También De Cusa busca en sus escritos posteriores definiciones más positivas, atribuyendo una importancia más grande á la teología positiva que á la negativa, sin lograr vencer las dificultades que él mismo había señalado.

Las ideas fundamentales de Nicolás de Cusa se aplican á muchos puntos muy importantes del conocimiento de la naturaleza. Suprimiendo á fuerza de transiciones las contradicciones absolutas, va derecho á descubrir la relatividad de nuestras ideas. La ley de relación en la teoría del conocimiento tiene en él uno de los primeros representantes. Afirma, por ejemplo, la relatividad de la noción de átomo. *Por el pensamiento,* dice él, podemos continuar hasta el infi-

nito la división de las cosas; pero la división *real* se detiene siempre en una parte que de hecho es para nosotros indivisible. Una grandeza semejante, indivisible á causa de su pequeñez, es un átomo. Esto no prueba que se haya llegado al mínimum absoluto, como la suma de grandezas no es la prueba de un máximum absoluto.

Lo mismo que una división infinita es imposible en la realidad, porque nos detenemos siempre en un cierto punto del proceso de divisibilidad, así un movimiento infinito es imposible, porque cada cuerpo choca siempre en una resistencia cualquiera en razón de su propia naturaleza y de la naturaleza de su medio. Una esfera perfectamente redonda sobre una base perfectamente plana, continuará perpetuamente el movimiento una vez comenzado, si nada se modifica en su estado. Podría considerársele como un átomo, y la fuerza comunicada á éste no suspendería su actividad. Una esfera imperfectamente redonda, no podría recibir el movimiento comunicado de modo que fuese un movimiento natural, que como tal no podría cesar. Esta es una de las más estimables indicaciones de la ley de inercia que se presentan antes de Galileo. Procede de la gran facultad que tiene Nicolás de Cusa de tomar cada cosa en las relaciones determinadas en su entera originalidad. La teoría nacida de las mismas ideas sobre la relatividad de la determinación del lugar y del movimiento, ofrece un interés mayor aún. El mundo no puede tener ni centro ni circunferencia, pues de ser así, estaría en contacto con un exterior que lo limitaría de suerte que no sería universo. Donde quiera que el hombre se encuentre, en la tierra, en el sol ó en una estrella cualquiera, se creerá siempre en el centro. Pero haced la suma de estos diversos puntos de vista posibles y veréis que es imposible atribuir al mundo una forma cualquiera, como es imposible atribuirle un movimiento. Puede con razón llamarse centro todo punto del mundo, y no siendo la tierra el centro absoluto, no puede ser inmóvil. No notamos su movimiento, porque nos falta un punto absolutamente fijo que pueda servirnos de com-

paración. Nos pasa como al que se encuentra en un navío siguiendo la corriente del agua, sin saber que el agua corre siempre y sin poder ver las costas; ¿cómo descubrirá que el barco continúa avanzando? Transporta De Cusa la tierra fuera del centro del mundo, puesto que no puede ser centro absoluto, y con la posición central hace falta que el reposo absoluto desaparezca también. Para él la tierra no gira alrededor del sol: destruye la teoría geocéntrica sin establecer la heliocéntrica. Consuela á los que pudieran creer que la tierra pierde por eso su dignidad, diciendo que la perfección no depende del tamaño. Los habitantes de la tierra serán tanto más perfectos, cuanto más se aproximen al ideal que acuerda con su naturaleza; pero no dice qué ideal es el que convendría á los de los demás cuerpos celestes. El hombre no tiende hacia otra naturaleza, solo aspira á perfeccionar la suya. La caducidad que reina sobre la tierra no prueba su imperfección, puesto que nada es imperecedero. Lo que cesa es la forma particular al ser descompuesta en sus elementos. Este proceso de descomposición, puede producirse también en otros astros, lo mismo que sobre la tierra, pues sin duda alguna estarán sometidos á las mismas influencias exteriores (1). Esta teoría asestó al sistema del mundo aristotélico-medioeval un golpe decisivo. La certidumbre bóveda del sistema quedaba destruída. Había la reflexión comunicado al globo universal un movimiento que nadie podía detener. Al propio tiempo cesaba en el interior del sistema la oposición entre el cielo y la tierra; la posibilidad de que las mismas leyes fuesen valederas en ambas regiones, estaba emitida. El sistema del profundo

(1) Ludwig Lange hace observar (en su interesante tratado: *Die geschichtliche Entwickelung des Bewegungsbegriffes – Philosophische Studien*. Herausg. von W. Wundt. III. página 350) que en su calidad de antecesor de Copérnico debía estar tentado á admitir la idea de la relatividad del lugar y del movimiento, pero es lo inverso lo verdadero; fué la idea de relatividad del lugar y del movimiento lo que le hizo predecesor de Copérnico.

pensador era una importantísima contribución á la nueva concepción del mundo. Si los antiguos no llegaron á la teoría de la relatividad del movimiento es, dice Cusa, porque les faltaba la *docta ignorantia*. No veían que todas nuestras ideas son legítimas en ciertas condiciones y que con ellas desaparecen. De este modo el pensamiento, que según De Cusa, imposibilita el conocimiento de Dios, permite reconocer que el sistema del mundo no puede ser ni tan limitado ni tan inmóvil como hasta entonces se había creído.

II.—Bernardino Telesio

La obra del profundo cardenal es la más notada de reflexión que produjo el siglo XV, pues preparó una nueva concepción del mundo que destruía la rigidez en que habían caído los conceptos bajo el dominio de la escolástica. Pero no fué solo del laboratorio interior del pensamiento de donde arrancaron los grandes movimientos precursores, sino también del mundo de la experiencia exterior. En el siglo XVI comenzó la experiencia á estar de moda. Nada de viejos libros, sino el eternamente joven de la naturaleza. Esta necesidad se manifiesta en los comienzos bajo una forma poco clara, pero muy apasionada. Querían sacar de la tierra la abundancia que en los libros faltaba sin tener el espíritu lo suficientemente analítico para diferenciar las verdaderas experiencias y para echar á un lado sus inspiraciones místicas ó sus ideas favoritas. Como representantes autorizados de ese titánico deseo de conocimiento experimental y natural, puede citarse al médico y químico alemán Paracelso, y al médico y matemático italiano Cardan. Los dos fueron juguetes del destino, y que además de ideas geniales, en el dominio de sus especialidades han enunciado ideas filosóficas. Combatieron en muchos puntos la concepción aristotélica, sobre todo la teoría de los cuatro elementos. Frente al dualismo imaginado por Aristóteles y admitido por la Edad Media de un mundo celeste y de un mundo sublunar, afirmaron la unidad de las diferentes partes del universo en lo

que con la materia y con las fuerzas se relacionaban. Su investigación—ellos mismos lo reconocían así—no es propiamente científica ni metódica. No conocen todavía el rigorismo que exige la aplicación del método en la ciencia natural, rigorismo inculcado por Leonardo de Vinci, Galileo y Bacon (1). Sus ideas no se coordinan de modo que puedan fácilmente abarcarse de una ojeada como en Bernardino Telesio,—á pesar de todos los vicios metodológicos—á quien consideramos por esta razón como el representante de la filosofía que se apoya en la experiencia predecesora de la ciencia moderna de la naturaleza y libertada de la concepción aristotélica-medioeval.

Con Telesio pisamos el suelo de la Italia meridional, que tantos pensadores produjo en la antigüedad y tan renombrada fué en el Renacimiento. Allí nacieron Campanella, Giordano Bruno, Telesio. Estos tres pensadores forman un solo grupo: el sentido de sus ideas es el mismo, á pesar de las diferencias características que presentan. Telesio influyó sobre los otros dos. Hijo de una familia noble, nació en Co-

---

(1) En lo que á Paracelso (cuyo verdadero nombre era *Theophrastus Bombastus von Hohenheim*) concierne, recomiendo la excelente característica que ha dado de él en *Kleine Schriften*, I, Chr. Sigwart. Paracelso nació en Einsiedeln, Suiza, el año 1493, y murió en 1541 en Salzbourg, después de una vida muy agitada. Sobre su importancia como químico y como médico véase á Ernst v. Meier: *Geschichte der Chemie*, Leipzig 1889, páginas 57-61; Julius Petersen, *Hovedmomenter af den medicinske Lägekunsts historiske Udvikling. (Principales puntos de la evolución histórica del arte médico)*. Köbenhavn 1876, páginas 22-24. Cardan nació en Pavía en 1501 y murió en Roma en 1576. Su autobiografía es de un gran interés, y acaso un fenómeno único por su sinceridad y pertenece á los documentos más importantes del Renacimiento. No son tan de grata lectura sus demás libros, amalgama informe de pensamientos profundos ó fantásticos y de superstición *(De subtilitate* especialmente). En *De vita propia*, cap. XXIII, se adjudica á sí mismo una gran facultad de observación. Entre sus méritos científicos que enumera en el cap. XXIV *(Quæ in diversis disciplinis digna adinveni)* biográfico, todo él dice haber «reducido la observación de las cosas de la naturaleza á un arte y á un método determinado, cosa que hasta mí nadie intentó» Desgraciadamente la historia no puede suscribir esta afirmación.

senza, cerca de Nápoles, y aprovechó su afortunada situación para hacer vastos estudios. Después de haberlos hecho en Milán, fué á Roma, donde sufrió malos tratamientos durante la ocupación de la ciudad por los Imperiales, que mandaba el Condestable de Borbón. De allí marchó á Padua, donde parece ser que se desligó de Aristóteles, lo que fué causa de una violenta oposición entre las escuelas italianas del Norte y del Mediodía. Cuando todavía en Padua y en Bolonia se juraba por Aristóteles, más ó menos ciegamente, en la Italia meridional se tomaban nuevos rumbos, intentando construir lo más posible sobre las ciencias naturales nacientes. Después de permanecer en Roma al lado de Paulo IV, que lo estimaba mucho y quería nombrarlo arzobispo, volvió á la Italia meridional, siguió cursos en Nápoles y fundó en Cosenza una Academia. En 1565 apareció la primera parte de su mejor obra, *De rerum natura (De la naturaleza de las cosas)*, y más tarde, en 1587, la parte que trataba del hombre desde el punto de vista psicológico y ético. Murió Telesio en 1588. Durante sus últimos años fué objeto de violentos ataques por parte de los monjes, que ponían á Aristóteles sobre su cabeza, y pocos años después fueron sus obras inscritas en el Indice.

Telesio opone su tendencia á la de todos sus antepasados, que en la gran confianza que tenían en sí mismos hubiera querido profundizar en la naturaleza por medio de la razón, como si fuesen iguales á Dios en sabiduría. El es más modesto. No pretende apoyarse en la sabiduría humana, que tiene su límite en lo que enseñan los sentidos, en lo que puede concluirse por analogía con las cosas percibidas, y sí en la experiencia sensible. Cree poder llegar por ahí á un conocimiento más seguro que sus predecesores. *¡Non ratione sed sensu!* Tal es su divisa. Está además seguro de que la percepción de los sentidos no lo pondrá jamás en contradicción consigo mismo (puede ser uno instruído por la experiencia, añade en una edición posterior), ni en conflicto con la Iglesia.

El rasgo significativo de la filosofía telesiana de la natu-

raleza, es la tendencia á establecer una relación entre materia y fuerza, en lugar de la materia y forma que aparece en Aristóteles. La característica de la concepción estética de la naturaleza en la antigüedad, era encontrar la explicación de los fenómenos naturales en las formas bajo las que se manifiestan; los fenómenos naturales se comprendían por los resultados definitivos que producían. La nueva concepción de la naturaleza se remonta más alto, busca fuerzas activas. Según Telesio, estas fuerzas *(principia agentia)*, son de dos clases: una fuerza de dilatación, que se llama calor, y una de contracción, que se llama frío. El calor y el frío no son para él materias ó cualidades puras y simples, sino fuerzas que se manifiestan por dos especies distintas de movimiento. No estaba lejos Telesio de concebir todo lo que en la naturaleza pasa como un puro movimiento. Estas dos fuerzas obran sobre la materia, que no aumenta ni disminuye jamás, pero que toma bajo su influencia formas muy distintas, según las relaciones de contracción y de dilatación, y que es siempre uniforme, sin que sea posible establecer una diferencia entre la materia celeste y la terrestre.

Arremete contra Aristóteles, afirmando que el espacio es cosa distinta de la materia, con lo que pulveriza la teoría aristotélica sobre los lugares naturales de los diversos elementos. Debe haber un espacio absolutamente vacío, y es una ilusión pura de Aristóteles suponer que la naturaleza tenga horror al vacío. La teoría de Aristóteles no caía solo porque desapareciesen los «lugares naturales», sino porque no quedaba más que la masa *(moles)* una é indestructible, que toma diferentes formas, según los grados de dilatación y de contracción. Si fuese preciso admitir diferentes elementos, no podrían ser más que dos; el uno que movería la fuerza de dilatación, el otro que movería la fuerza de contracción. El primero tiene por centro el sol, el segundo tiene por centro la tierra. Telesio adopta en esto el sistema aristotélico, considerando la masa de los cuerpos celestes como informe—las fuerzas son las que difieren—y admitiendo una acción recí-

proca más viva entre el cielo y la tierra que Aristóteles. Se opone también á que espíritus especiales gobiernen las esferas, según quería Aristóteles. El cielo se nos presenta esférico, no porque un principio extraño le obligue, ni porque tienda á ello algo situado fuera de él, sino porque tal es su propia naturaleza. Y la tierra es inmóvil, porque tal es también su naturaleza fría y tenebrosa. Dios no interviene en la naturaleza de cada punto particular, y ha dotado á cada ser de una naturaleza y de una manera de moverse propias. Los instintos de conservación personal de los seres aislados están en armonía, del mismo modo que los órganos aislados de un organismo, estando en armonía entre sí para servir al todo, obra cada uno según el carácter de su naturaleza. He aquí por qué no hay causas finales particulares, puesto que es una satisfacción para cada causa seguir su naturaleza; de ahí la armonía entre los seres particulares. En vez de admitir una acomodación exterior y una intervención exterior de Dios, Telesio cree que la sabiduría divina se muestra precisamente en que todo lo que se produce según las leyes necesarias, tiene su fin en sí mismo. El cielo no es esférico á causa de la tierra sino conforme á su naturaleza propia, lo que no impide que su rotación aproveche á la tierra.

Telesio se propone evidentemente establecer en las ideas un orden exacto y más fecundo que el que presenta la filosofía de la naturaleza de Aristóteles. Pero no demuestra metódica é inductivamente la legitimidad y la necesidad de sus ideas fundamentales, renegando de su propio programa, según el que pretende no construir sino sobre la percepción de los sentidos. Podía protestar contra sus mismas ideas fundamentales y protestó. Un filósofo, su contemporáneo el platónico Patrizzi, que deriva en lo esencial al menos de Telesio, le hace objeciones muy justas en una discusión interesante que tuvo con él ó con uno de sus discípulos (1). Hizo notar

(1) Fiorentino ha recogido los manuscritos, donde se encuentran estas observaciones de Patrizzi al libro de Tedesio y la contestación de éste á aquellas observaciones. Véanse los

que lo que Telesio llama materia, no puede concebirse por medio de la percepción de los sentidos, porque ellos solo nos muestran las cualidades aisladas y variables, pero no la materia absoluta pasiva. Patrizzi aborda aquí el importante problema de las relaciones de la materia con la fuerza, preguntándose cómo es posible que de estas dos fuerzas deriven toda la multiplicidad de los fenómenos. Estas objeciones están fortificadas, particularmente la última, por las explicaciones arbitrarias que Telesio da de los fenómenos naturales, tomados aisladamente. Telesio no hizo gala aquí del mismo espíritu analítico que al establecer las ideas fundamentales, indispensables para todo conocimiento de la naturaleza. Era igualmente arbitrario llamar á las fuerzas primeras calor y frío, porque lógicamente había que mirar siempre la producción del calor por el movimiento como cosa secundaria ó como el despertar de un calor preexistente, en tanto que la producción del movimiento por el calor era el hecho original, afirmación puramente gratuíta, según ha demostrado Patrizzi. En fin, estuviese ó no el calor centralizado en el sol y el frío en la tierra no impedía, según Telesio, que la tierra produjese el calor bajo la influencia del sol; pero entonces la tierrra, añade Patrizzi, debería poder moverse también, puesto que el calor produce movimiento. Telesio no respondió por sí mismo á esta observación, y uno de sus discípulos declaró que sin duda había gentes que creían que la tierra gira; pero que no habían probado nada más que su propia perspicacia. No había aún llegado el tiempo en que la teoría de Copérnico influiría decisivamente sobre la concepción del mundo. La filosofía de la naturaleza de Telesio iba á ser radicalmente modificada en sus detalles, para que concordase con la astronomía nueva que hacía girar la tierra, el cuerpo «frío», y dejaba inmóvil al sol, el cuerpo «caliente». Esto no impidió, sin embargo, que Telesio colaborase al

---

apéndices del 2.° tomo de su obra: *Bernardino Telesio Studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*. Firenze, año 1872.

advenimiento de las nuevas ideas en los puntos más importantes. Prueba de ello es el desdén que excitó entre los partidarios de Aristóteles. En toda Italia se organizaron conferencias donde las «fuerzas» luchaban con las «formas», y á veces las afirmaciones se ayudaban con convencimientos materiales (ejemplo; una discusión que hubo lugar en 1573 entre los estudiantes de Padua y los partidarios de Telesio). La filosofía de la Italia meridional poníase enfrente de la de la Italia septentrional.

El mundo del espíritu está, según Telesio, en relaciones estrechas con el mundo de la materia; no difieren nunca. Las fuerzas materiales «calor y frío» deben poseer la facultad de sentir, pues de otro modo no podrían subsistir. Además, toda cosa material tiene necesidad de estar en contacto con otras cosas, razón por la que le sigue cuando ella se aleja, lo cual supone una sensibilidad y una sensación que no es preciso atribuir á los órganos esenciales de los sentidos, que no son más que el camino trasmisor de las sensaciones, pero que nada tienen que hacer en el contacto inmediato. Telesio encuentra de este modo mitológico, animista, dando un alma á los cuerpos, la hipótesis necesaria de su acción recíproca. De importancia más durable es otro argumento de que se sirve para construir su teoría de la animación, á saber: si las fuerzas primeras y la materia primitiva no poseían sensibilidad, la aparición de esta sensibilidad en los seres compuestos con ayuda de las fuerzas primeras y de la materia primitiva, sería absolutamente inexplicable, puesto que lo que no se tiene no puede darse. Afirma también la imposibilidad de explicar la aparición de la conciencia por la materia si no se admite que la conciencia es una facultad original de la materia. Atestigua al mismo tiempo que la materia primitiva y las fuerzas primeras no bastan para explicar todo lo que se da en el mundo de donde brota una fuerza nueva. Sin embargo, no quería reconocer Telesio la justicia de esta crítica. Del mismo modo que atribuye una conciencia á la materia, concibe el alma como una esencia

material. Si el alma no fuese material, ¿cómo podían las fuerzas materiales influir sobre ella? ¿Cómo percibir la dilatación y la contracción, si el alma no se dilatase y contrajese? En el placer el alma se dilata, en el dolor se contrae, y como estos fenómenos pueden producirse ligera y fácilmente, la materia de que está compuesta debe ser muy sutil. Esta materia psíquica (*spiritus*) está situada en las cavidades cerebrales, y lo que lo prueba es que los nervios provienen del cerebro y no, como creía Aristóteles, del corazón, puesto que la sustancia nerviosa se parece á la materia cerebral y no á la del corazón, y que de otra parte, la muerte sobreviene cuando las cavidades cerebrales se llenan de una sustancia muy densa ó cuando se lesiona el cerebro de otra manera. Así, en la apoplegía, en el síncope y en el sueño, hay inconsciencia, sin que las otras partes del cuerpo se modifiquen. Ya hemos encontrado en Vives y en Melanchthon este espíritu vital, que es unas veces el asiento del alma y otras, como aquí en Telesio, el alma misma, idea trasmitida por los médicos y los filósofos griegos. Es evidente que si Telesio se representa toda materia como dotada de conciencia, está á dos pasos de representarse la conciencia misma como una cosa material. Sin embargo, hace una diferencia entre la conciencia misma y este «espíritu», que se agita y se mueve en los nervios y en el cerebro. Llama la atención sobre el punto siguiente: un movimiento uniforme del «espíritu» no está ligado á ninguna sensación; para hacer ésta posible, debe necesariamente producirse en el movimiento del espíritu un cambio determinado por la influencia de las cosas; y nota además que la sensación (*sensus*) es una percepción (*perceptio*) de las impresiones exteriores y de los cambios externos, sobre todo de estos últimos, pues por éstos venimos en conocimiento de aquéllas (1). La sensación no está sólo

(1) *De rerum natura*, VII-2 (véase V, 7). Telesio ha dado en un pasaje aislado la definición de *sensus* sin intercalar la *perceptio* como término medio: dice (VIII-21): *a rerum viribus exlla quid pati*. La palabra *pati* es, sin embargo, aquí de una gran ambigüedad.

pura y simplemente en los cambios causados por el movimiento de la materia psíquica informe, sino también en la «percepción». Pero entonces, ¿cómo es posible esta «percepción»? Introduciendo la *perceptio*, Telesio ha dejado entender que la cosa no era fácil. Cree resolver el problema reduciendo el alma á la materia, pero el diablejo saca fuera la cabeza y pregunta cómo *es percibido* lo que pasa en este alma material.

Telesio intenta demostrar que todo conocimiento es sensación, y elude la diferencia entre sensación y pensamiento, reduciendo el pensamiento á la sensación. Efectivamente, provocado un movimiento en el espíritu, puede reproducirse de nuevo, ya por el hábito de admitir este movimiento, ya porque se conserve en parte el movimiento. El conocimiento ligado á este movimiento repetido es lo que constituye el recuerdo. Aunque un objeto percibido antes en su totalidad no se dé al presentarse de nuevo en el campo de nuestra percepción inmediata más que con ciertas cualidades, podemos completar la laguna por analogía con nuestra percepción pasada y contemplar el objeto en su totalidad, aun cuando se haya presentado fragmentariamente. Puede uno representarse el fuego con todas sus cualidades, aunque de él solo veamos la luz y no el calor ni la fuerza devorante. En esta percepción de datos fragmentarios como totalidad, consiste, según Telesio, el intelecto *(intelligere)*, que por esta razón prefería llamar recuerdo. El conocimiento más alto y más perfecto no contiene nada más que la facultad de descubrir las cualidades y las condiciones desconocidas de las cosas por analogía con un caso que nosotros conocemos como totalidad. Lo que es absolutamente desconocido no puede ser conocido. Debe haber siempre un punto de contacto con un dato y, por consiguiente, un punto de relación para el espíritu y el recuerdo, que no es más que una prolongación de la sensibilidad. Concluir no es más que reconocer del modo indicado las cualidades que faltan. La lógica misma y las matemáticas provienen de la sensación algo análoga á la que

contienen los principios lógicos y matemáticos. La percepción de los sentidos me da ejemplos inmediatos; que el todo es mayor que la parte, cosa que no puedo afirmar y negar á la vez; que la nieve es blanca y fría y que el hombre camina sobre dos piernas. En todos los grados de aproximación, las percepciones sensibles más sencillas son conexas con los principios ideales de la ciencia; no hay, pues, razón para escindir nuestra facultad de conocer en dos. Según su naturaleza es una y reposa absolutamente sobre la relación de analogía —ó acaso sobre muchas relaciones complejísimas de analogía—con los objetos percibidos por la sensación inmediata. He aquí por qué todo en ella es sensación.

La hipótesis implicada por toda esta teoría, es que la analogía y la diferencia pueden «ser sentidas» como las demás cualidades. «El espíritu, dice Telesio, se apodera de la analogía y de la diferencia de las cosas percibidas por los sentidos; lo que produce los mismos efectos, lo experimenta como una sola cosa; lo que produce efectos distintos, lo experimenta como diferente.» La cuestión está en averiguar si los actos sensibles son incomplejos. En todo caso, entre la analogía y la diversidad de una parte y las demás cualidades de otra, subsiste esta diferencia que aquéllas, más que éstas, suponen un proceso de comparación, de suerte que es preciso distinguir en la sensibilidad un lado activo de un lado pasivo. En la percepción de la analogía y de la diferencia, el lado activo tiene la preponderancia sobre el lado pasivo. No es más que una cuestión de terminología saber si se quiere emplear el término sensación hablando de estos dos aspectos, ó si se quiere decir (con Nicolás de Cusa) que en el fondo de toda percepción sensible no hay más que un acto de pensamiento. El mismo Telesio llegó á considerar la percepción de la analogía como lo contrario de la sensación.

Al reproche que le hace Patrizzi de desdeñar la razón (*ratio*), replica: «No desprecio nunca la razón, es á saber, el conocimiento de las cosas que nos procura, *no la sensación, sino la analogía de las cosas percibidas por la sensación*, y

no creeré jamás que sea despreciable. Pero yo recomiendo siempre que vale más fiarse de la sensación que de la razón.» A lo que Patrizzi contrarreplica: «De este modo no pretendes que esta analogía pueda ser percibida por la sensación. ¿Quién la percibe entonces sino la razón?» En la percepción de la analogía se añade algo que no existe en los actos sensibles más sencillos. La tentativa telesiana de hacer el conocimiento absolutamente uno en todos los grados, no logró éxito, pero era legítima (como el ensayo intentado por Nicolás de Cusa). Los dos ensayos encierran pensamientos cardinales desde el punto de vista de la psicología y de la teoría del conocimiento.

Como toda materia, el alma busca su conservación; aspira á una multitud de bienes distintos, y posee buen golpe de apetitos diferentes; pero cuando elige un bien único al cual somete todos los demás bienes, resulta bien claramente que lo que la guía en esta elección es la conservación personal y sus condiciones. Todos los bienes tienen más ó menos valor, según sus relaciones con la conservación personal, y la actividad natural por la que un ser se mantiene y se conserva, implica un sentimiento inmediato de placer. Ningún ser, y por consiguiente, el «espíritu» menos que ningún otro, puede tender á otro fin que á la conservación personal. El conocimiento particularmente, es un medio. La ciencia se convierte en la substancia de toda virtud, dada la importancia del conocimiento exacto para descubrir los medios de conservación personal. Las distintas virtudes particulares son las diferentes facultades de que tiene necesidad la conservación personal. El individuo solo puede tener una vida segura y cómoda en acción recíproca con otro, y para que esta acción recíproca sea íntima y fecunda, hace falta que los individuos se unan, de modo que solo formen un solo ser compuesto, en donde haya la armonía de los órganos en el cuerpo humano. Tal es el fundamento de las virtudes sociales, cuyo resumen es la humanidad (*humanitas*), y cuya posibilidad depende de la necesidad de vida social, de confian-

za y de benevolencia. Pero la más alta de todas las virtudes (1) es la elevación *(sublimitas)*, que regula la ambición. El hombre no quiere dejarse despreciar, no tolera que se le considere como incapaz de ocupar su puesto, como indigno, como risible. Por eso busca un apoyo en la opinión de los demás, no considerando á su propia fuerza como testimonio suficiente. La elevación autoriza á inquirir el honor que se funda sobre los bienes interiores del individuo preferibles al honor mismo. El honor no es para la elevación un bien necesario interior, pero hace falta ser digno; se encuentra en la pureza, por ejemplo, una fuente abundante de satisfacciones.

Todo esto, lo mismo el conocimiento que la conservación personal, concierne exclusivamente, según Telesio, al alma material, la que se desenvuelve desde la semilla *(spiritus e semine eductus)*. Además, de este conocimiento sensible y de este instinto natural de conservación personal se manifiesta también en el hombre una tendencia y un sentido superiores, que despasan la vida y la mantienen de la existencia de la tierra. Hace falta buscar la explicación en el hecho de que Dios ha colocado en nosotros otra alma que se combina en calidad de forma inmaterial con el alma material, una vez que el cuerpo llega á su completo desarrollo, lo que permite comprender por qué en la intuición el hombre olvida las necesidades de los sentidos, y de una manera

(1) Puede que se encuentre contradictorio que la sabiduría sea considerada como la virtud universal (*virtus universalis*, IX, 6), y la elevación de alma como la virtud integral (*virtus tota*, IX, 22), visto que las dos virtudes no coinciden. Telesio quiere, sin duda, decir que la sabiduría es una condición que colabora á toda virtud aislada (para él se trata siempre de encontrar medios de conservación personal), en tanto que la elevación (que él llama colmo de todas las virtudes, *omnium virtutum veluti apex*) cierra la serie de todas las virtudes, es la cualidad que abarca todas las virtudes bajo sus formas más perfectas. No me detengo más en la polémica de Telesio, nacida de un desprecio contra la teoría de Aristóteles sobre la virtud concebida como hábito. No llego á ver que en el fondo de esta polémica haya una idea naturalista. (Fiorentino: *Bernardino Telesio*, I, páginas 316 y siguientes.)

general, porque la vida de la tierra no le satisface. Telesio no explica cómo esta «forma superada» *(forma superaddita)* se conduce frente al alma natural. Por esta teoría, que acaso debe su origen á concesiones hechas á la teología, Telesio anula la franqueza de su filosofía, sin considerar que en la ética natural hay un estado de carácter que está por cima de la conservación personal, puramente física. Los diversos términos medios psicológicos que podrían darnos á entender cómo la elevación se desenvuelve á partir del instinto primitivo de conservación personal, faltan. El objeto de sus esfuerzos debiera haber sido llenar esos huecos y no admitir apéndices que no se armonizan con la base.

Con todas estas imperfecciones, el sistema de Telesio es una de las más notables concepciones renacimientistas. Nacida en el polvo con fundamentos endebles, se eleva victoriosamente hacia lo sublime. Saca consecuencias é indica maneras de ver que no podrían desarrollarse con una justificación fecunda hasta bastante más tarde. Provocó una emoción intensa entre los contemporáneos y tuvo un ascendiente considerable sobre pensadores como Bruno, Campanella y Bacon.

12.—El sistema del mundo de Copérnico.

Habían hecho vacilar la concepción del mundo, transmitida por la tradición, la crítica que de la teoría del movimiento absoluto hizo Nicolás de Cusa y la polémica de Paracelso y de Telesio contra los elementos y las formas de Aristóteles; pero el nuevo sistema del mundo de Copérnico vino á pulverizarla. Demostró Copérnico que tenía una razón plausible para considerar las cosas al contrario que la tradición. Lutero, que tantas cosas había transformado, deploraba justamente la pretensión que tenían los partidarios de Copérnico de colocar en el mundo lo de arriba abajo. No es, pues, extraño que el nuevo sistema provocase en unos un gran entusiasmo, pues parecían abrirse grandes horizontes, y que en otros excitase un gran desdén, toda vez que creía

perderse el cuadro donde hasta entonces había podido insertarse todo lo que del mundo y de las fuerzas universales se sabía. Comenzó una áspera lucha, que hizo correr sangre generosa, y se entabló algo que es más precioso que la sangre: un combate, no sólo contra los escrúpulos religiosos, sino también contra la confianza en la percepción inmediata de los sentidos. El conocimiento humano debía saber que el sér puede tener en sí una naturaleza distinta de la que se presenta inmediatamente. Era esta una lección de discernimiento entre la concepción subjetiva y la existencia real, que tuvo una gran importancia en filosofía. En aquélla es indispensable, sobre todo, la libertad de espíritu, la facultad de hacer abstracción de lo que los sentidos parecen enseñar inmediatamente y de lo que las ideas religiosas exigen. Los campeones de la nueva hipótesis insisten mucho en la necesidad de tener un «espíritu libre». Joaquín Rhéticus ó Rético, el primer discípulo de Copérnico, dice, aludiendo á las relaciones de su maestro con los astrónomos antiguos: «Los que se dediquen á cualquier género de indagaciones, deben poseer un espíritu libre». Keplero consideraba igualmente la libertad de espíritu *(animus liber)* de Copérnico, como una condición esencial de su obra; Galileo empleó también la misma expresión *(ingegno libero,* hablando de Keplero) (1); tratábase de un movimiento liberador.

El fundamento de la nueva concepción del mundo se apoyaba en terreno humanista. Nicolás Copérnico (su verdadero nombre parece haber sido Koppernigk) nació el 19 de Febrero de 1473 en Thorn, de una familia pudiente. Los polacos y los alemanes se disputan su nacionalidad; lo probable es que se trate de una familia alemana establecida des-

(1) Joachim Rheticus, *Narratio prima* (En la edición de Thorn de la obra de Copérnico: *De revolutionibus orbium cœlestium* (1873, p. 490). Para lo que Keplero pensaba de Copérnico, consúltese á Renschle. *Kepler und die Astronomie* (Frankfurt, 1871, p. 119). Para lo que Galileo creía de Keplero. *Opere* (Firenze, 1842, VII, p. 55).

de hacía tiempo en Polonia. Se sabe que ni escribía ni hablaba el polonés. En Cracovia, donde había una gran Universidad, estudió Humanidades, Matemáticas y Astronomía. Gracias á la influencia de su tío, obispo de Ermeland, fué admitido como canónigo (*canonicus*) en el convento de Frauenburg. Considerábase este cargo, desde el punto de vista de la jerarquía eclesiástica, como cosa de inferior dignidad; pero no se exigía la previa instrucción teológica, y muy pocos canónigos ejercían funciones eclesiásticas. Vivían más en humanistas y en gentiles-hombres que en sacerdotes. Es tener una falsa idea de Copérnico figurársele como un monje, encerrado en su celda. Vivió el joven canónigo provisionalmente diez años en Italia (Bolonia, Roma y Padua), dedicándose á la Astronomía, á la Medicina y al Humanismo. Su profesor de Bolonia dudaba ya, según parece, de los sistemas de Aristóteles y Tolomeo. A su regreso de Italia pasó algunos años, ya como médico, ya como cortesano, al lado del obispo de Ermeland, y durante este tiempo, de sus treinta y tres á sus treinta y seis años, bosquejó su sistema. El mismo dice que de 1506 data la exposición científica y el fundamento de su doctrina. Después de la muerte de su tío, vivió la mayor parte de su vida en el castillo de Frauenburg, á excepción de algunos años que administró los bienes del convento. No le preocupaban exclusivamente los estudios astronómicos. Era al mismo tiempo administrador y médico, y tomó parte en las negociaciones relativas á las reformas monetarias. Nunca abandonó completamente sus estudios de humanista. En 1509 publicó la traducción latina de las Cartas de Teofilactus. Tenía una actividad universal, observando atentamente todo lo que pasaba en el mundo. Como médico, pertenecía, sin duda, á la vieja escuela avicenista; pero frente al movimiento religioso tomó, como muchos de sus colegas, una actitud liberal y simpática. Querían una reforma y sostener la lucha con las armas del pensamiento; tal parece la tendencia de Erasmo, cuyo espíritu preponderó entre los canónigos del Ermeland.

Copérnico dejó reposar su obra luengos años; sin cesar la relimaba, dudando mucho de publicarla. Sus ideas, no obstante, se extendieron por medio de un extracto (*commentariolus*), hecho por él mismo y, que en forma de manuscrito, ha sido descubierto hace poco tiempo. Quien le decidió á publicar su obra fué Joaquín Rético, partidario entusiasta, profesor de la Universidad de Wittemberg. Estuvo dos años al lado de Copérnico (1539), con el fin de estudiar sus obras, y él fué quien puso en circulación en el mundo sabio las primeras noticias detalladas sobre el nuevo sistema, haciendo declinar al maestro sus escrúpulos, para que confiase su obra á los tórculos (*Narratio prima de libris revolutionum*. Danzig, 1539-1540).

Los últimos años de Copérnico fueron desdichadísimos. Comenzó la reacción católica y el espíritu liberal, que reinaba entre los canónigos, fué sañudamente perseguido por el nuevo Obispo Juan Dantiscus, que de hombre de mundo y poeta erótico, había devenido fanático servidor de la Iglesia. A despecho de sus antiguos lazos de amistad con Copérnico, parecía haberse impuesto la tarea de atormentarle, confinándolo á que rompiese toda relación con muchas personas que el Obispo consideraba heréticas. Pasó Copérnico sus últimos años en una soledad espiritual completa, y atacado de parálisis en la primavera de 1543, murió el 24 de Mayo del mismo año, recibiendo en el lecho de muerte un ejemplar de su obra.

No nos cumple tratar aquí las cuestiones de Astronomía abordadas por Copérnico. Lo que interesa á la historia general del pensamiento son las hipótesis de que parte el reformador de la Astronomía y los grandes rasgos bajo los que aparece su nuevo cuadro del mundo. Tiene su sistema las huellas del espíritu contemporáneo, y se significa por su carácter evolutivo.

Dos de las hipótesis atraen en particular nuestro interés.

El artificio y la confusión del antiguo sistema del mun-

do llevaron á Copérnico á reflexionar sobre la posibilidad de concebir de otro modo los fenómenos celestes. Todo este sistema de esferas y de epiciclos trabados de manera múltiple, parecía contradecir la sencillez y la finalidad que se manifiesta en la naturaleza. En cualquier parte la sagacidad de la naturaleza (*naturæ sagacitas*) alcanza su fin sin obstáculos, por los medios más sencillos y la conexión más armoniosa de los elementos activos. Tiende ella á unir numerosos efectos en una sola causa, más que á aumentar el número de causas. Esta fe en la simplicidad de la naturaleza era para Copérnico y para sus continuadores un principio metodológico y también metafísico. Se hubieran visto muy apurados de habérseles pedido explicaciones de cómo sabían que la naturaleza procede siempre por los caminos más sencillos. Era para ellos una certidumbre inmediata, una fe religiosa; se consideraban cerca del corazón de la naturaleza. Esencialmente, la tarea de la filosofía era examinar si semejantes hipótesis estaban justificadas. Por el momento, se puso á la obra con entusiasmo, y esta vez la idea de la hipótesis se reveló felizmente, imponiendo la necesidad de encontrar un punto de vista que abarcase el orden del mundo y suprimiera la confusión que hasta entonces había reinado. Lo que, según el principio de simplicidad debía parecer absurdo, era hacer girar al Universo alrededor de la tierra, la gran masa alrededor de la pequeña. ¿No era más sencillo dejar á la gran masa inmóvil y hacer girar solamente á las pequeñas?

Con el principio de simplicidad combinóse el principio de relatividad, adelantado por Nicolás de Cusa. Cuando un movimiento se produce en el espacio, dice Copérnico, la percepción de los sentidos no puede enseñarnos inmediatamente qué es lo que se mueve. Bien puede ser la cosa percibida; pero también puede suceder que sea el que perciba quien se mueva ó que la cosa percibida y la persona que percibe se muevan con velocidades distintas ó en direcciones diferentes. Cuando vamos en un barco parece que las costas van alejándose de nosotros, siendo así que los que nos po-

nemos en movimiento somos nosotros y no ellas. Por lo tanto, supongamos que la tierra, el lugar desde donde nosotros percibimos lo que pasa en el Universo, está en movimiento, y obtendremos una concepción más sencilla y más natural del mundo, que si admitimos que los objetos de la percepción se mueven (1). Toda la obra de Copérnico consiste en la demostración matemática de que con estas hipótesis los fenómenos se presenten como la percepción nos los muestra.

El nuevo sistema tiene el Sol por centro y por fuente la luz del mundo. En torno á él giran, fijos en esferas concéntricas, los planetas, siendo la Tierra uno de ellos, colocado entre Venus y Marte. La tierra gira alrededor de su eje. En los extremos el Universo entero está rodeado por el cielo de las estrellas fijas, que es inmóvil. Que el mundo sea finito ó infinito es lo que Copérnico no quiere decidir; pero para él es constante que el diámetro de la órbita de la Tierra debe ser infinitamente pequeño, comparado con la distancia de la Tierra al cielo de las estrellas fijas. No puede, en efecto, percibirse en las estrellas fijas un vaivén aparente análogo al de los planetas próximos á la Tierra. Este acrecimiento enorme del Universo, que no significaba, sin embargo, para Copérnico la ruptura del antiguo marco, era uno de los más grandes obstáculos de la nueva teoría, y el maestro lo sabía muy bien (2).

Consolóse diciendo que más se querrá convenir en un engrandecimiento semejante que admitir el haz de círculos

---

(1) Copérnico enunció el principio de simplicidad en su primer bosquejo (*Comentariolus*, véase á Prowe: *Nicolaus Copernicus*, Berlín, 1883, I, 2, página 286 y siguientes), así como también en su obra: *De revolutionibus* (I, 10). El principio de relatividad en *De revolutionibus*, I, 5, 8.

(2) Esa fué la dificultad que impidió á Tycho Brahé mostrar su adhesión completa á Copérnico. Véase su carta á Keplero en Diciembre de 1599 (*Kepleri Opera omnia*, ed. Frisch, I, página 47). Galileo vió igualmente en este punto la mayor dificultad del sistema de Copérnico, y en sus *Diálogos de los sistemas del mundo* se esfuerza en descartarla.

necesario, si se cree que la tierra se encuentra en el centro. ¿Y no es más verosímil que lo que gire sea más bien lo que está rodeado que el cuadro, que todo lo rodea? La esfera de las estrellas fijas es para Copérnico el lugar absoluto, por respecto al cual, cualquier otro lugar ó cualquier movimiento está determinado *(communis universorum locus)*. El cielo es además la cosa más respetable del universo; por eso tiene derecho á la inmovilidad. Y si se moviese, debiera ser con una velocidad tan enorme, que sería más cuerdo temer que volase en trizas que recelar, con Tolomeo, la misma suerte para la tierra si llegase á moverse. Si el agua y el aire no quedan á la zaga en la rotación de la tierra, esto proviene de que forman un todo con la tierra propiamente dicha y toman parte en su movimiento por esta razón. Lo mismo ocurre con los objetos situados en la superficie de la tierra. Así Copérnico trata de refutar sucintamente las objeciones físicas que se podían suscitar contra su teoría. No dice nada acerca de la causa por la cual los planetas giran alrededor del sol. Lo mismo que los antiguos, admite que el movimiento circular es el movimiento natural de los cuerpos. No hay movimiento rectilíneo sino cuando una parte se desprende del todo al cual pertenecía (1). Es, pues, siempre el indicio de algo que no debiera ser como es. La teoría de Copérnico tiene un carácter descriptivo. Es una tentativa hecha para demostrar cómo aparecen las cosas del mundo observadas desde un punto de vista determinado. No puede demostrar, sin embargo, la necesidad mayor de colocarse en este punto de vista. Además, quedaban aún sin explicar numerosas dificultades de detalle.

---

(1) Esta explicación, reproducida después de Copérnico por Bruno y Galileo, y que el mismo Copérnico sacó probablemente de Plutarco (dice en alguna parte que la tierra atrae á los objetos pesados, no porque es un centro, sino porque es un todo), es el equivalente antiguo de una teoría de la gravitación, como lo hace notar Emilio Strauss, el traductor alemán de Galileo *(Galilei's Dialoge.* Ubers. von E. Strauss, página 499; Leipzig, 1891.)

Y, sin embargo, uno de sus más grandes continuadores le ha elogiado precisamente por el valor con que desarrolló sus ideas, sin dejarse detener por las dificultades, fiando más bien en la razón que en la percepción. Galileo hasta encuentra muy comprensible, de su parte, que no hubiese insistido más en los argumentos opuestos: no los tuvo en cuenta, como el león no hace caso del ladrar de los perros. Sin este valor, la concepción nueva no hubiera visto la luz y no hubiese sido ratificada. El sistema de Copérnico es en la historia del pensamiento un ejemplo singular de la necesidad de plantear ideas é hipótesis que puedan abrir el camino al examen. El arriesgarse tiene sus derechos hasta en la ciencia.

Copérnico no concebía, sin embargo, su doctrina como una pura hipótesis. No se ocupó siquiera de la publicación de su obra. El predicador Osiander (Osiandro), de Nuremberg, se encargó de ello, y para evitar el escándalo, añadió al libro un prefacio donde pintaba la nueva teoría como una hipótesis pura y simple, susceptible á lo sumo de proporcionar algún placer al matemático que intentara tomarla como base. Las opiniones nuevas pueden ser, dice, tan buenas como las antiguas, y nadie tiene derecho á esperar de la Astronomía que enseñe algo cierto. Este prólogo contribuyó seguramente en gran parte á la poca sensación que provisionalmente produjo la teoría. Si el autor no hablaba seriamente, no podría tener gran interés. Lutero se burló de ella en sus conversaciones de sobremesa, y Melanchthon declaró, en su *Curso de Física* (*Initia physices*), que sólo se hacían estas suposiciones extrañas por deseo de novedad y para dar pruebas de sutileza. Pero esto no es honrado (*honestum*), continúa, porque este ejemplo peligroso puede inducir á examinar opiniones tan absurdas, aunque no sea más que por ejercitar el ingenio, en lugar de admitir respetuosamente la verdad revelada por Dios y prestar aquiescencia á ella, tanto más cuanto que la nueva doctrina contradice manifiestamente los testimonios de la Biblia. Así,

pues, Melanchthon consideraba á su joven colega como un espíritu turbulento. Pocas personas relativamente se afiliaron á la nueva doctrina en el curso del siglo XVI. Entre los más entusiastas de ella contábanse Giordano Bruno y Keplero; Galileo, por temor del ridículo, se contenía aún, y Tycho Brahé, por razones científicas y religiosas, ocupaba un puesto intermedio entre el antiguo y el nuevo sistema. Bruno protesta ya en términos enérgicos contra la hipótesis de que el tímido prefacio fuese también de Copérnico. Da á entender que ciertas personas se contentan con leer ese prefacio; luego, viendo que no se trata más que de especulaciones matemáticas, desisten de leer el resto. Bruno supone que este prefacio ha debido ser escrito por «algún asno ignorante y lleno de suficiencia», que ha querido arreglar el libro para uso de los demás asnos. Se refiere al verdadero preliminar de Copérnico, donde puede verse que su teoría es seria; que en la obra habla, no sólo como matemático, sino como físico. Y más tarde Keplero, apoyándose en las propias cartas de Osiandro, exhibe la prueba formal de que el prefacio es apócrifo (1).

Todavía se necesitó algún tiempo, en la misma Italia, donde la reacción de la Iglesia estaba en su período álgido, para que el nuevo sistema del Universo fuese bastante conocido para provocar la persecución. A esta extensión contribuyó en gran parte el pensador entusiasta que, no contento con adoptar el nuevo sistema del mundo é incorporarle á su cuerpo de doctrinas, lo amplificó y sacó de él las consecuencias más importantes desde el punto de vista de la concepción general del mundo, mientras que la lucha de las ideas nuevas iba á decidir del sentido de su vida.

---

(1) Giordano Bruno: *Cena de le ceneri*, III *(Opere italiane*, edición Lagarde, páginas 150-152; Gottinga, 1888); Keplero: *Opera*, edición Frisch, I, páginas 245 y siguientes.

13.—GIORDANO BRUNO

a) **Biografía y característica.**

Encontramos en Bruno las ideas de Nicolás de Cusa, de Telesio y de Copérnico combinadas en un todo original, en el más inmenso sistema filosófico que ha edificado el Renacimiento y que en muchos respectos tenía un carácter profético. Las ideas científicas de los tiempos modernos sobre el mundo fueron esbozadas por él en algunos de sus grandes rasgos. Bruno se sacrifica en el altar de su época, porque participa de su superstición y de su espíritu fantástico propios de un alma apasionada é inquieta. No se preocupaba de la claridad y del método de pensamiento; solo los grandes esquemas se bosquejaban distintamente en su espíritu y los trazaba con un entusiasmo que triunfaba de todas las pruebas. Pero no tenía una concepción clara de sí mismo ó de su pensamiento: es imposible darse cuenta de cómo se había distanciado del pasado, al cual aún se sentía ligado, á pesar de todas las burlas. Es una figura en que no se destacan en líneas puras y netas ni la fisonomía intelectual, ni la filosofía moral. Sentía él mismo sus contradicciones y sus conflictos interiores. Provenían de su naturaleza, pero eran fomentadas por el ambiente en que se educó y en que se formó su pensamiento.

Su destino se decidió muy prematuramente. Dice él mismo que cuando se ha abrochado al revés el primer botón del traje, no se puede abrochar á derechas ninguno de los demás. Esto puede aplicarse al paso que dió Felipe Bruno, nacido en 1548 (1) en Nola, Italia meridional, al entrar,

---

(1) La fuente principal para la biografía de Bruno consiste en los interrogatorios de la Inquisición en el curso de su proceso en Venecia, que fueron publicados por vez primera por Domenico Berti, en su biografía de Bruno (Turín, 1868). Posteriormente Berti ha editado fragmentos de los interrogatorios de Roma. Sigwart ha coleccionado fragmentos que atestiguan la presencia de Bruno en algunas Universidades alemanas

á la edad de dieciséis años, en un convento de Nápoles. Su familia parece ser que perteneció á la nobleza y había recibido una buena instrucción preparatoria. Aparte de eso, no se sabe nada de su infancia, especialmente sobre lo que le impulsó á hacerse fraile. Acaso se determinó á ello en un momento de excitación. Bruscas mutaciones de un entusiasmo infinito á un abatimiento profundo, el pronto tránsito de los sueños místicos al examen crítico: tales eran las particularidades de su carácter. Llevó á cabo un acto que no podía anularse, y sin embargo, el resto de su vida entera fué una tentativa por anularlo. En el convento, donde tomó el nombre de Giordano, no tardó en hacer ver la dificultad que tenía en sujetar su espíritu al yugo de la disciplina. Muchas veces fué acusado de actos heréticos. Quitó todos los santos de su celda para no conservar más que un crucifijo, lo cual comenzó á atraer sobre él las sospechas; luego defendió la doctrina arriana cuando fué consagrado sacerdote. Durante el interrogatorio de la Inquisición en Venecia, declaró que más tarde había dudado del dogma de la Trinidad. Viendo que se preparaba una acusación contra él huyó á Roma... para escapar de la detención; y como lo perseguían, abandonó el claustro, estableciéndose en Roma. Era al fin del año 1576. Entonces comenzaron sus tribulaciones y su vida vagabunda de lugar en lugar, persiguiendo el trabajo ardiente de su pensamiento y la lucha, no menos apasionada, por las ideas nuevas que se había hecho. Muchas cosas inducen, sin embargo, á creer que el lado intelectual de su naturaleza no era lo único que se revelaba contra la disciplina claustral. Era una naturaleza vigorosamente sensual; las nieves del Cáucaso, declara él mismo, no podían entibiar el fuego de su corazón. Tuvo que sostener una encarnizada lucha para ennoblecer sus apetitos, para hacer del «impulso animal» un «impulso heróico», y no fué el ascetismo lo que le

---

(*Tübinger Osterprogramm*, 1880, y *Kleine Schriften*, I). Dufour (*Giordano Bruno á Géneve*, Ginebra, 1884) ha publicado documentos sobre la estancia de Bruno en Ginebra.

permitió conseguir este fin. Se nota esto en una serie de poesías que más tarde interpreta alegóricamente (en *De gl'heroici furori*), pero que en un principio eran seguramente poesías eróticas. En una comedia, cuyo asunto debió ser recogido durante la estancia en su país natal, pinta situaciones y emplea términos cuya crudeza choca, aun sabiendo que los habitantes de Nola eran conocidos por su procacidad. Aunque entró muy joven en el convento, no permaneció ajeno á la vida que se agitaba en él tan vigorosamente. A pesar de todo, fueron tentaciones de orden intelectual las que esencialmente provocaron la ruptura. Después de haber huído de Roma, erró durante algunos años por la Italia del Norte. En Noli, cerca de Génova, enseñó durante cierto tiempo la astronomía á algunos jóvenes nobles.

En esta época era ya probablemente partidario de Copérnico. Trabó conocimiento con él, según su propia indicación, desde su primera juventud. No pudo ver primeramente, en la teoría nueva, otra cosa que locuras; pero bien pronto su verdad y su significación se revelaron luminosamente á su espíritu; sobre todo, cuando hubo aprendido bastantes matemáticas para poder seguir sus fundamentos hasta los detalles. Sintió, entonces, la necesidad de ir más lejos que su maestro, quien, imbuído aún de la astronomía de la antigüedad y de la Edad Media, profesaba la limitación del mundo y la inmovilidad de la octava esfera. Para Bruno, el Universo no tiene límites; toda tentativa de establecer un límite absoluto es injustificada, y el Universo comprende una infinidad de mundos semejantes al nuestro, que tiene cada uno su centro. En todo punto de este Universo infinito, la divinidad obra como el alma interior, que lo abarca todo y todo lo anima. Tales son los pensamientos que se elaboraban entonces en Bruno. Además de Copérnico, ejercieron sobre él una gran influencia Nicolás de Cusa y Telesio, según se ha hecho notar ya. Claramente se verá en qué medida la acción de estos pensadores se deja sentir sobre él, cuando expongamos su teoría en sus motivos especiales

de inspiración. Limitémonos á indicar aquí que este cambio, producido en su concepción del mundo, le puso francamente en oposición con la filosofía oficial de Aristóteles, sobre la cual se erigía la teología que entonces se enseñaba y que se extinguió junto con el antiguo sistema del Universo. No encontrando posición estable en la Italia septentrional, que había recorrido por completo hasta Venecia, pasó los Alpes y fué á Ginebra (1579). Aquí parece habérsele considerado como miembro de la Iglesia reformada, aunque en el interrogatorio hecho por la Inquisición en Venecia haya negado haberse convertido á ella. En efecto, se ha encontrado en la Universidad su inscripción de mano propia, y para inscribirse había que adoptar la profesión de fe calvinista. Además, se han descubierto documentos que atestiguan que sostuvo una lucha violenta contra un profesor de Gimnasio y contra el clero de la ciudad. Se le acusa, en particular, de haber tratado á los miembros del clero de «pedagogos»; en fin, de haber aventurado una doctrina herética. Por esta razón se le excomulgó, y hubo de manifestar su arrepentimiento de lo que había pasado para que se le levantase la excomunión. Este episodio supone, indudablemente, que Bruno se había adherido, en lo puramente formal, á la religión reformada. El régimen teocrático del calvinismo se le hizo inmediatamente sensible, y ese fué seguramente, junto con otras experiencias hechas durante su estancia en país protestante, el origen del juicio severo que más tarde enunció sobre el protestantismo en general y sobre el calvinismo en particular. Bruno no sospechaba lo que históricamente debía salir del calvinismo; sólo tuvo ocasión de observar sus malos aspectos por lo que le fué preciso abandonar á Ginebra al cabo de algunos meses para ir al Mediodía de Francia. En Tolosa comenzó con un gran éxito los cursos en la Universidad, donde ejerció de profesor, durante dos años. Allí exponía también la astronomía y la filosofía de Aristóteles. Este fué el período más tranquilo de su vida, aunque sostuvo igualmente querellas con los sabios, probablemente á

causa de las innovaciones que premeditaba. Para comprender bien las relaciones de Bruno con el catolicismo, es bueno observar que en Tolosa hizo ya intentos para entrar en el redil de la Iglesia católica, intentos que después renovó en París. Creía poder vivir en buena inteligencia con la Iglesia sin entrar en un convento. Probablemente no suponía que estaban rotas sus relaciones con el catolicismo. Intentaba unir la substancia del cristianismo con sus nuevas ideas, imaginándose que la Iglesia permitiría la explicación de las tesis dogmáticas, que eran uno de los postulados de esta reconciliación. La repulsión que le produjo indudablemente el protestantismo, mantenía en él la necesidad de unirse á la Iglesia que había dejado, aunque pensase que necesitaba una reforma radical. Pero se le indicó como primera condición (en Tolosa lo mismo que en París), entrar otra vez en su convento, á lo cual no se determinó. Su deseo era vivir en el silencio para sus estudios, sin someterse de nuevo á la disciplina claustral. Esta manera de concebir las relaciones de Bruno con el catolicismo, está corroborada por las declaraciones que prestó en los interrogatorios de la Inquisición y, por lo demás, su vuelta á Italia no se comprende sino pensando de ese modo.

Cuando la guerra civil puso término á la enseñanza de Bruno en la Universidad de Tolosa, fué á París (1581), donde obtuvo como profesor gran suceso. Además de los temas escolásticos, expuso lo que se llamaba el arte de Lulio, especie de esquematismo del pensamiento, que le ocupó mucho y que trató en toda una serie de escritos, así como la nemotecnia, á la cual concedía igualmente gran importancia. El Rey Enrique III le trajo á su lado para que hiciese aclaraciones sobre sus ideas. Se ganó el favor del Rey, y por recomendación suya entró, después de haber ido á Inglaterra en 1583, en casa del Embajador de Francia, Marqués de Castelnau. En los escritos que publicó en Londres ensalza en términos elevados la hospitalidad y la alta y escogida cultura del Embajador y de su familia. Estaba me-

nos satisfecho de los ingleses, que le daban la impresión de bárbaros. Ni para los mismos sabios hacía generalmente excepción. Sobre todo en *La Cena delle cenere (La Cena del miércoles de ceniza),* el primero de una serie de escritos en italiano publicados en Londres, vertió su indignación sobre el populacho sabio é ignorante. Resultaba que él era el primero en presentarse en Inglaterra como reformador de las ideas admitidas en el mundo, y aprendió, según su propia expresión, lo que es arrojar perlas á los puercos. Ahora Bruno no estaba solamente entusiasmado por las ideas nuevas, que tomaban en él una forma cada vez más sólida, y para las cuales había llegado la época de la publicación; tenía un sentimiento de su importancia, que exhibía de una manera bastante enfática. Los conservadores pedantes no eran los únicos que se sentían irritados por la carta que escribió al vicecanciller de la Universidad de Oxford para anunciar su aparición. Dice que es el profesor de la pura é ingenua sabiduría, un filósofo célebre en las demás Universidades de Europa, extranjero solamente para los bárbaros y los brutos, el despertador de las almas dormidas, el domador de la ignorancia, cuya atención toda se fija en la cultura intelectual, aborrecido de los necios y de los hipócritas, recibido con transportes de júbilo por los espíritus leales y serios, etcétera, etc. Naturalmente había que emplear este tono patético para colmar el gusto de entonces. La Universidad de Oxford le abrió sus puertas, y durante algún tiempo expuso sus teorías psicológicas y astronómicas. Su idea de la unidad de la vida del alma bajo las numerosas y diversas formas, en las cuales se presenta simultánea y sucesivamente en el mundo; su idea de la infinitud del Universo, la tierra, en lugar de ser el centro absoluto, no siendo más que uno de los cuerpos celestes sin cesar en movimiento, cuyo número es infinito, y de los cuales absolutamente ninguno posee el menor derecho á ser el punto central; tales ideas eran á propósito para provocar en los escolásticos de Oxford el vértigo y el desdén. Los cursos hubieron de ser interrumpi-

dos. Prueba inequívoca de la barbarie de los sabios profesionales fué en una disputa pública, donde, según su propio relato, redujo á su adversario, «el corifeo de la Universidad», quince veces al silencio. Y así pasan las cosas en la disputa que ha descrito detalladamente en *La Cena delle cenere*. Sin embargo, no renunció á la esperanza de ver triunfar sus ideas. Se aprovechó de su estancia en casa del Embajador de Francia para componer una serie de escritos en lengua italiana y en forma de diálogo, donde ha dado el esbozo más amplio y más grandioso de aquéllas. Por atormentada y revuelta que haya sido su vida, logró, sin embargo, la felicidad más alta que se ha concedido á un pensador; consiguió desarrollar sus ideas con toda la amplitud y toda la claridad que consentían los puntos que trataba. Así, pues, á pesar de la resistencia que encontró, la residencia en Londres fué para Bruno un período feliz. Algunos hombres insignes, tales como Felipe Sidney y Julio Greville, le testimoniaron amistad; tuvo contacto con círculos de nobles y acceso á la reina Isabel, á quien celebra en sus escritos bajo los caracteres de Anfitrite, reina del mar. De ahí que en una obra ulterior aporte restricciones á su juicio severo sobre los ingleses. Sería, sin embargo, demasiado aventurado creer que, aun en los círculos escogidos, haya tenido adeptos. No se puede señalar absolutamente ningún vestigio, en suma, acerca de la estancia de Bruno en Inglaterra, salvo su propio relato. El interés filosófico de los ingleses tomaba otra dirección que la de Bruno, tanto en esta época como en la siguiente. El tiempo en que Bruno iba á ser comprendido, llegó más tarde. Las ideas afines á las de Bruno, que se encuentran en Shakespeare, especialmente en el *Hamlet*, deben derivar primero de Montaigne y de otros autores, si es que no son del gran poeta (1).

---

(1) Berti *(Giordano Bruno da Nola;* nueva edición, pág. 196 y siguientes; Turín, 1889) se afilia á la opinión de algunos escritores alemanes, que creen que, por medio de amigos comunes ó por sus obras, Bruno ha influído en Shakespeare. Sha-

Durante su estancia en Londres, Bruno desplegó una fecundidad asombrosa. Además de una obra nemotécnica (con la carta de introducción al canciller de Oxford, mencionada más arriba), publicó cinco diálogos importantes, escritos en italiano, que contienen una exposición de sus ideas filosóficas. En el primero, *La Cena del miércoles de ceniza*, está tratada la teoría de Copérnico con el fundamento y la extensión que Bruno le daba. Luego siguió *De la causa, del principio y de la unidad* (*Della causa, principio ed uno*), la obra maestra de Bruno, donde se desarrollan sus ideas sobre la especulación y sobre la filosofía religiosa. Esta obra continúa con el diálogo del *Universo infinito y de los mundos*, que expone más en detalle su teoría del principio infinito, divino, que se revela en una infinidad de mundos y de seres.

Después de haber desenvuelto en estos escritos el aspecto teórico de sus ideas, da su filosofía moral y su concepción práctica de la vida en *La Expulsión de la bestia triunfante* (*Spaccio della bestia trionfante*), á la cual se unen *La doctrina secreta del asno de Pegaso* y *De las locuras heróicas* (*De gl'heroici furori*). Muchos capítulos se distinguen en estas obras por la profundidad del pensamiento y por la exposi-

---

kespeare no llegó á Londres sino un año después de marchar Bruno. Pero Roberto Beyersdorf (*Giordano Bruno und Shakespeare*; Oldersburg, 1889) ha demostrado que esta influencia es en extremo inverosímil. Me parece notablemente digno de notar que en Shakespeare no se encuentre rastro alguno de las nuevas ideas astronómicas de que Bruno era profeta. Sin embargo, ¡cuánto hubiera dado éste que hacer á la imaginación de Shakespeare! Beyersdorf muestra muy graciosamente que Bruno y Shakespeare conciben de manera distinta la idea del cambio y del tránsito recíproco y continuo de los fenómenos naturales El poeta ve en ello un testimonio de la vanidad y de la miseria de la existencia humana, cuando para el pensador la unidad y la eternidad de la naturaleza se revelan en su majestad en medio del desfile de las cosas. Sin embargo, debe agregarse, como posteriormente mostraremos más en detalle, que Bruno concibe igualmente el cambio de los contrarios bajo su aspecto amargo y doloroso. Esto es lo que se desprende en particular del libro *De gl'heroici furori*, y lo que distingue á Bruno de Platón á pesar de todo su neo-platonismo.

ción llena de humorismo y de poesía. Pero alternan con pasajes donde la vieja escolástica saca aún la cabeza y donde la imaginación degenera en concepción fantástica, cuando no lucha con el idioma para explicar lo inexplicable. Este último rasgo es el que mejor caracteriza á Bruno. Su concepción del mundo está esencialmente fundada en la manera nueva de ver establecida por Copérnico. Pero Bruno nota que sus ideas llevan lógicamente mucho más lejos y que, desde el momento en que se aleja la tierra de su lugar de reposo (el centro del Universo) se pierde por este mismo hecho el derecho á tolerar la inmovilidad ó un límite en un punto cualquiera del mundo. La tendencia á fundar la concepción del mundo sobre los datos de la experiencia, va acompañada de un movimiento que lleva más allá de las fronteras de esta experiencia. Y como era la convicción de Bruno que lo que hay más elevado se manifiesta en la naturaleza, estaba convencido de que toda revelación ó serie de revelaciones cualquiera es impotente para expresar la plenitud y la unidad, de suerte que para eso las objeciones no tienen valor alguno y las palabras son impropias. Ningún pensamiento, ningún número, ninguna medida son suficientes, aunque la naturaleza esté igualmente definida en todas sus partes por el pensamiento, la medida y el número. Está tan convencido de la necesidad de la concepción científica como de su insuficiencia. Dice en uno de sus poemas filosóficos: «mi razón y mi espíritu me enseñan que ningún acto de pensamiento, ninguna medida, ningún cálculo, pueden comprender una fuerza, una masa y un número que se extienda más allá de todo límite interior, medio y superior.»

Con senso, con ràggion, con mente scerno,
Ch'atto, misura, et conto non comprende
Quel vigor, mole, et numero, che tende
Oltr'ogn'inferior, mezzo et superno.

La *ignorancia consciente (docta ignorantia)*, que conocemos por Nicolás de Cusa, es igualmente la última palabra de Bruno. Pero está más cerca del mundo de la experiencia

y le consagra un interés más grande que el teólogo, para el cual el examen de los seres y de los límites del pensamiento no era apenas más que una escala que lleva á la profundización mística de la idea de la divinidad. Bruno aprovecha las ideas que debe á Nicolás de Cusa, sobre todo para fundar y desarrollar el nuevo sistema del universo. Pero no se pierde en la contemplación del mundo exterior. Está convencido de que la divinidad obra en el fondo del mundo, y de que este fondo se le puede encontrar en todos los lugares. Las pueriles diferencias exteriores entre el cielo y la tierra han desaparecido, pero únicamente (como más tarde en Böhme) para ceder el puesto al sentimiento, que el Altísimo está donde quiera que el espíritu se le manifiesta. Y entonces vuelve á comenzar el trabajo en el seno de la vida interior. Aquí hay un flujo de impetuosas corrientes contrarias, un movimiento de olas ilimitado, un arranque hacia un fin infinito. Así se expresa especialmente en la obra *De las locuras heróicas* con una gran abundancia de poesías, de alegorías, de reflexiones psicológicas y de ideas éticas. El placer y el dolor están tan estrechamente unidos, que no se puede diferenciar uno del otro; solo pasando por el peligro y por la ruina, se encuentra el camino de la victoria; y el peligro no sólo es exterior, sino interior; es preciso que la voluntad caiga para poder elevarse más arriba, y el arrepentimiento es, entre las virtudes, lo que el cisne entre los pájaros. Existe para Bruno una relación trágica entre el conocimiento y la verdad, entre la voluntad y su fin. Pero el ideal era á sus ojos el sentimiento de esta desproporción en la aspiración de todos los momentos. «Aunque el alma no llegue al término de sus esfuerzos y se consuma á fuerza de ardor, basta que arda en un fuego tan noble!»

Eh bench'il fin bramato non consegua,
E'n tanto studio l'alma si dilegua,
Basta che sia si nobilmente accesa!

Bruno encontraba un rico fondo de contrastes en su naturaleza y en su destino. Tendencia ideal y necesidad apasio-

nada de conocimiento, por una parte; sentimiento fantástico de su valor y ardor sensual, por otra, eran bastantes problemas á resolver y bastantes escollos, donde podía estrellarse el desarrollo del carácter, para no hablar de la situación exterior. ¡Y qué compleja y varia era esta situación! ¡Un fraile fugitivo, incapaz de encontrarse bien en los países protestantes, por donde vagó, y que juzgaba el protestantismo con más rigor que la Iglesia, que lo había arrojado de su seno! ¡Un pensador cuya ambición era derribar todos los sistemas establecidos para entregarse en cuerpo y alma á un sistema nuevo, que su pensamiento aspiraba sin cesar á construir y que no fué comprendido de los contemporáneos! ¡Un meridional que en el Norte de Europa se figuraba estar en un país de bárbaros!

Después de una estancia de dos años en Inglaterra, Bruno volvió con el embajador de Francia á París, donde intentó vanamente otra vez reconciliarse con la Iglesia católica. Sostuvo públicamente en la Universidad una disputa, en la que atacaba la filosofía de Aristóteles y defendía la nueva concepción del mundo. Se hace el apóstol de la libertad de pensamiento en términos vigorosos y claros. Su invitación á esta disputa (*Acrotismus*, impresa probablemente primero en París, en 1586, luego en Wittenberg, en 1588), es uno de los escritos más claros de Bruno. Expone en forma concisa las ideas más importantes desenvueltas en los diálogos en italiano. Poco tiempo después de esta disputa abandonó París, probablemente á causa de los disturbios políticos. Después anduvo por las universidades alemanas. En Marburgo se le negó el derecho de enseñar, lo cual tuvo por consecuencia una escena violenta con el rector de la Universidad, que le borró de la lista de los estudiantes. Apenas se conocían sus libros. En Wittenberg hizo varios cursos y pasó dos años tranquilos. Pero poco después abandonó el país. En su discurso de despedida ensalza la ciencia alemana, representada por Nicolás de Cusa, Paracelso y Copérnico, y á Lutero por haber hecho guerra á la Iglesia.

Volvió á comenzar la vida errante. Después de una corta estancia en Praga y en Helmstedt, fué á Francfort, donde se entregó durante un año al descanso, á fin de hacer imprimir una serie de escritos que debían dar en parte, bajo la forma de poemas didácticos, una exposición sistemática de su doctrina. Al contrario de las obras de Londres, estos tratados están escritos en lengua latina, probablemente porque se dirigían á sabios alemanes. Tiene esta serie de obras de notable que Bruno se aproxima aquí á la concepción atómica de la naturaleza (en la obra *De Triplici minimo*), y que aprovechó en su exposición del nuevo sistema del mundo (en su obra *De inmenso*) las investigaciones de Tycho-Brahé sobre las órbitas de los cometas, que ratificaron á maravilla sus ideas anteriormente desarrolladas. Pero junto á esto se encuentran en estos escritos muchas exposiciones abstrusas y simbólicas sin interés. Por esto, como por muchas otras cosas, Bruno tiene cierta analogía con Keplero, que presentaba igualmente la unión singular de grandes ideas filosóficas aliadas á especulaciones simbólicas.

Debió dejar á Francfort antes de la impresión completa de estos libros. En el prefacio del *De triplici minimo*, del cual no pudo encargarse, los editores dicen que el autor les ha sido arrebatado por un brusco azar (*casu repentino avulsus*). Es probable que fuese expulsado de la ciudad; algunos documentos descubiertos después hacen ver que la magistratura de Francfort estaba mal dispuesta hacia él desde su llegada. La expresión de que se sirven los editores no indica una marcha voluntaria. Sin embargo, había recibido una invitación para ir á Italia, á la cual debía responder, sin duda alguna. En un soneto se compara á una mariposa revoloteando en línea recta hacia la luz. Hacía alusión á su inclinación irresistible, pero dolorosa, por la verdad. Una inclinación semejante parece haberse despertado en él con la nostalgia de su país natal. No había podido encontrar nueva patria en el curso de sus largas peregrinaciones por el Norte de los Alpes. Pero ¡qué peligros amenazaban al monje fugi-

tivo si volvía! El hecho de que la invitación viniese de Venecia, tal vez le inspiró confianza... Un aristócrata veneciano, Giovanni Mocenigo, que había estudiado uno de los tratados nemotécnicos de Bruno, supo por su librero que el autor residía en Francfort. Invitó, pues, á este último á venir á Venecia, diciéndole que quería recibir sus enseñanzas. Parece que creía á Bruno versado en ciencias ocultas, y, sin duda, tenía intención de hacerse iniciar en ellas. Bruno aceptó la invitación. Después de su brusca marcha de Francfort residió algún tiempo en Zurich, donde dió lecciones á algunos jóvenes; luego marchó (en otoño de 1591) para su fatal viaje más allá de los Alpes. En Venecia fué maestro de Mocenigo, acabando por habitar en su casa. Pero al cabo de algún tiempo su discípulo se quejó de que no aprendía todo lo que deseaba aprender. Al mismo tiempo sentía remordimiento de conciencia de alojar en su casa á un herético. Por orden del confesor denunció á Bruno á la Inquisición, á cuya cárcel fué trasladado en 23 de Mayo de 1502.

Desmayóse Bruno durante el interrogatorio. Protestó contra ciertas conversaciones violentas y mordaces que se le atribuían por la denuncia de Mocenigo; declaró que en su alma y conciencia siempre había permanecido fiel á la fe católica, bien que en su calidad de fraile fugitivo se hubiese visto impedido de tomar parte en el servicio divino de la Iglesia y enseñase en su filosofía, cosas que le ponían indirectamente en lucha con los dogmas. Por último, imploró de rodillas el perdón de todos sus errores, expresando el deseo de hacer penitencia para que se le abriese de nuevo el regazo de la Iglesia. Para explicarse cómo Bruno ha podido renegar así de lo que él mismo había proclamado con tanto entusiasmo, debe recordarse que nunca había creído roto el lazo de unión entre él y la religión católica. Esto lo atestiguan las tentativas reiteradas de reconciliación, y la impresión repulsiva que había conservado del protestantismo, debió hacerlo necesariamente conciliador. En Venecia misma había declarado á diferentes personas, que confirmaron el hecho ante la

Inquisición, que preparaba una obra que deseaba someter al Papa, en la esperanza de que le permitiría residir en Roma para entregarse á sus ocupaciones literarias tranquilamente. Acaso pensaba que la verdad simbólica que atribuía en su sistema á las ideas eclesiásticas haría pasadera su filosofía, tanto más cuanto que, en virtud de la «ignorancia consciente», concedía á la fe un lugar autónomo, fuera del dominio de las ciencias. Por eso comienza ingenuamente á contar su vida á los inquisidores y á exponerles su filosofía; les declara, por ejemplo, que lo que la Iglesia llama el Espíritu Santo, es para él el alma del mundo, que forma la cohesión del Universo; y mientras las almas, «*catholicamente parlando*», van después de la muerte al paraíso, al purgatorio ó al infierno, él enseña, «*seguendo le raggion filosoficke*», que la vida psíquica es inmortal, y que toma sin cesar nuevas formas, concepto que encuentra expresado en la antigua doctrina de la metempsícosis. Al decir verdad, no se apoya, como Pomponacio, en el principio de que algo puede ser verdadero para la teología sin ser verdadero para la filosofía. No creía en una verdad doble, sino en una doble forma de la verdad. La relación de su filosofía con la doctrina de la Iglesia se le ofreció poco más ó menos como la relación de la teoría de Copérnico con la intuición sensible. Hay que conceder, sin embargo, que no llegó jamás á poner una claridad perfecta en sus ideas. Se comprende tanto mejor que, bajo la impresión momentánea, fluctuando entre la exaltación y el abatimiento, haya podido desmayarse y que, para intentar el último recurso, que le permitiese llevar la tranquila vida de literato que deseaba después de sus años atormentados de escolástico errante, hiciera como más tarde Galileo, la confesión que se exigía de él, en lugar de oponer á la concepción dogmática de la Iglesia su propia concepción del cristianismo.

De haber salido bien del paso, no sería en la historia universal el héroe que conocemos ahora. La Inquisición romana, informada de su proceso, pidió su extradición, primero por-

que se había hecho culpable de herejías tan graves, y después, porque se sustrajo con la fuga á acusaciones anteriores, lanzadas contra él en Roma y en Nápoles. Después de algunas vacilaciones, el gobierno veneciano pidió la extradición y un nuevo proceso comenzó en Roma. No se conocen de los documentos de este proceso más que fragmentos aislados; lo demás ha desaparecido, no se sabe cómo, de los archivos del Vaticano (1). De ahí que no se explique que Bruno haya estado detenido más de seis años en Roma. Todo lo que se puede deducir de ello es que los inquisidores romanos, entre los cuales se hizo notar, sobre todo, el que debía ser más tarde cardenal Belarmino, dieron pruebas de un celo más grande que los de Venecia. Recorriéronse los libros de Bruno y se redactó la lista de ocho herejías graves, entre las que descollaba la negación de la doctrina Católica de la Cena. Es probable que se le echase en cara también la opinión, según la cual hay mundos en número infinito (2). Esta opinión era herética, porque parecía contradecir la revelación, que no ha podido producirse más de una vez. En la Edad Media se consideraba herética, por la misma razón, la creencia en los antípodas. Por los vestigios que nos son conocidos de los interrogatorios, se advierte, sin embargo, que el Papa quería reducir la retractación exigida de Bruno á las propo-

(1) Un amigo de Berti se aprovechó de la Revolución de 1849 para tomar copia de los procesos de Bruno en Roma, pero no pudo acabar. Hace poco tiempo, aún se admitía que los fragmentos del proceso debían encontrarse en el Vaticano en los archivos de la Inquisición. Pero, á instancias del doctor Güttler, sabio alemán que se ocupa especialmente de Bruno, el Vaticano declaró categóricamente que ni las piezas ni los manuscritos, que habían sido confiscados, estaban en los archivos. Véase á este propósito, *Archiv. für Geschichte der Philosophie*, VI, páginas 344 y siguientes.

(2) Schoppe, sabio alemán, que se había pasado al catolicismo y había sido testigo ocular de la condenación y de la muerte de Bruno, cita en su descripción, ardiente de odio contra los heréticos, entre las «doctrinas abominables y absolutamente absurdas», la idea de que existen mundos en número infinito. Cuando la Inquisición hizo notar á Bruno, por orden del Papa, que las ocho proposiciones que se habían sa-

siciones condenadas desde mucho tiempo atrás por la Iglesia; las proposiciones que atañían directamente al sistema de Copérnico, se dejaban á un lado. Pero Bruno mantúvose firme contra esta acusación precisa. Negó que se hubiese hecho culpable de herejía alguna: eran, decía, los inquisidores quienes habían interpretado sus opiniones en sentido herético; por su parte, nada tenía que retirar. Esta actitud confirma la concepción expuesta anteriormente acerca de sus relaciones con el catolicismo. A la hora de la muerte permaneció fiel á su concepción del cristianismo, opuesta á la de la Iglesia, y lo mismo que había afirmado sus ideas religiosas, no quiso renegar de sus ideas filosóficas. Redactó una defensa, que deseaba someter al Papa, pero que nadie leyó. El 9 de Febrero de 1600 se anunció á Bruno su sentencia. Fué degradado, excomulgado y entregado al brazo secular del gobernador de Roma, con la hipócrita súplica acostumbrada de castigarle con indulgencia y sin derramar sangre. Bruno respondió con un gesto de amenaza: «Vosotros, que pronunciáis contra mí esta sentencia, tenéis de seguro más miedo que yo, contra quien está dictada!...» Sin duda hacía alusión al miedo que tenían de la verdad, mientras que él había vencido el temor del sufrimiento en servicio de la verdad. Entonces vió, sin duda, claramente aquello de que no se había dado cuenta en Venecia: que se trataba de poner á salvo los derechos de la libre investigación de la verdad. No tuvo más fluctuaciones. Fué quemado vivo el 17 de Febrero

---

cado de sus escritos habían sido declaradas heréticas por la Iglesia primitiva, puede ocurrir muy bien que la opinión de que haya muchos mundos haya sido contada en el número de estas antiguas herejías. Como todos saben, Galileo hubo de renegar más tarde del movimiento de la tierra, porque contradecía á las Sagradas Escrituras. La hipótesis de muchos mundos pasaba por herética, aun entre los protestantes; Melanchthon la combate como una doctrina impía; Cristo no ha podido morir y resucitar muchas veces. (*Initia doctrinæ physicæ*, XIII, págs. 220 y siguientes.) Campanella trata, por el contrario, de demostrar en su *Apología pro Galileo* (Francofurti, 1620), págs. 9 y 51), que esta doctrina no es herética.

de 1600 en el *Campo di fiora*, y afrontó estóicamente la muerte. Rechazó á un sacerdote que quería presentarle un crucifijo, expirando sin lanzar un grito. Las cenizas fueron lanzadas al viento; pero en el sitio en que fué quemado se le erigió, en 1889, una estatua, con el producto de las suscripciones de todo el mundo civilizado, y el Estado italiano prepara actualmente, á sus expensas, una edición de lujo de sus obras. Ahora que conocemos la vida y la personalidad del mayor filósofo del Renacimiento, pasemos á la exposición detallada de su filosofía.

b) **Fundamento y desarrollo del nuevo sistema del universo.**

Giordano es uno de los primeros filósofos que tienen conciencia clara de que los grandes pensamientos son debidos á una larga serie de experiencias sucesivas. Cree haber emitido grandes ideas, pero sabe también lo que debe á sus antecesores, especialmente á los astrónomos, en cuyas observaciones se apoya. En la era del Renacimiento, aún había mucha propensión á remontarse á la antigüedad como al origen de toda verdad, del mismo modo que la Iglesia se remontaba á la época en que se produjeron las revelaciones. Bruno supone que los hombres actuales son más viejos que «los antiguos», porque se apoyan en una experiencia más rica que ellos. Eudoxio no sabía tantas cosas como Hiparco, y este último no supo tanto como Copérnico. Y ensalza á Copérnico por haber continuado la obra de sus predecesores; y sobre todo, porque tiene bastante grandeza y fuerza de carácter (*magnanimita*) para elevar su espíritu por encima de los prejuicios de la multitud y de las ilusiones de los sentidos y para edificar un nuevo sistema del universo. En el poema didáctico en latín *De la inmensidad y de los mundos innumerables*, estalla en un himno en honor de Copérnico. Pero le acusa de haberse detenido muy pronto y de no haber sacado las consecuencias de su pensamiento. De ahí la necesidad de un comentador, que imagine todo lo que se encuentra en el fondo del descubrimiento de Copérnico,

y se atribuye á sí mismo este mérito. Ha abierto los ojos al infinito del universo, demostrando que no puede haber fronteras absolutas, como tampoco puede haber «esferas» fijas, que separen las diferentes regiones del mundo unas de otras, y demostrando que reina en el universo entero una ley única y una fuerza única. Donde nos encontremos estamos al lado de la divinidad, que no tenemos necesidad de buscar fuera de nuestro propio yo. Nuestra tarea debe ser encontrar las razones sobre las cuales se apoya para construir y continuar el sistema del mundo de Copérnico. Pueden reducirse á dos consideraciones principales, una de las cuales atañe á la teoría del conocimiento y otra á la filosofía de la religión.

La vieja imagen del mundo con la tierra como centro, y la esfera de las estrellas fijas como extremo límite, no podría apoyarse con razón en el testimonio de los sentidos. Si tomamos las diversas imágenes sensibles que tenemos al trasladarnos, vemos que el horizonte se modifica á medida que cambiamos de lugar. Lejos de probar un centro absoluto y un límite absoluto del mundo la percepción de los sentidos, bien explicada, prueba siempre lo contrario: demuestra la posibilidad de considerar como centro todo lugar, cualquiera que sea aquel en que estamos, ó todo lugar donde podemos colocar por el pensamiento y la posibilidad de cambiar y de ensanchar hasta el infinito los límites de nuestro mundo. Y con este testimonio de la percepción de los sentidos concuerda la facultad que tiene nuestra imaginación y nuestro pensamiento de añadir indefinidamente número á número, magnitud á magnitud, forma á forma, del mismo modo que se dejan sentir en nosotros un instinto y una tendencia que jamás se satisfacen con el objeto conseguido. Es inconcebible—dice Bruno—que nuestra imaginación y nuestro pensamiento sobrepujen á la naturaleza, y que ninguna realidad corresponda á esta posibilidad continua de espectáculo nuevo. Dedujo, pues, de la imposibilidad subjetiva de poner un límite y de establecer un centro absoluto, la ausencia de límite y de centro. Para establecer esta prueba se

apoya, como dice él mismo, en la condición fundamental de nuestro conocimiento *(la conditione del modo nostro de intendere)*. Como consecuencia exacta de esta observación (consecuencia que no hace, sin embargo, más que indicar de pasada), Bruno observa en alguna parte que, á decir verdad, no hay derecho á concebir el universo propiamente como un todo si no tiene límites.

Reformándose siempre el horizonte alrededor del lugar en que el espectador se mantiene como centro, toda determinación de lugar debe ser forzosamente relativa. El universo toma un aspecto diferente, según que se le represente observado desde la tierra, desde la luna, desde Venus, desde el sol, etc. Será un solo é idéntico punto, según los diferentes puntos desde donde puede verse *(respectu diversorum)*, centro polo, zenit, etc. Así, definiciones tales como arriba y abajo, no significan nada absoluto en contra de lo que cree la antigua concepción del mundo. Solo suponiendo puntos visuales determinados, se puede atribuir á semejantes expresiones una significación determinada. Y sucede con la relatividad del movimiento lo que con la relatividad del lugar. El movimiento no se concibe sino por relación á un punto fijo, y se trata ahora de saber dónde ha de representarse este punto fijo. Un solo é idéntico movimiento toma distinto aspecto, según yo lo considere desde la tierra ó desde el sol, y donde quiera que yo me coloque, el punto en que esté me parecerá siempre inmóvil. La diferencia entre lo que está en reposo y lo que está en movimiento, no puede adquirir así una certeza absoluta. El antiguo sistema del mundo supone dado lo que falta precisamente por demostrar, á saber: que la tierra es el punto fijo con arreglo al cual se mide todo movimiento. De la relatividad del movimiento se desprende la relatividad del tiempo. No podemos, en efecto, demostrar la existencia de un movimiento absolutamente regular, y no poseemos ningún punto de observación que pueda demostrar que todas las estrellas han tomado, con respecto á la tierra, la misma posición que tenían

antes y que sus movimientos sean absolutamente regulares. Teniendo el movimiento un aspecto distinto, en vista de que existen diferentes estrellas, habrá, si se dedica uno á medir el tiempo, tanto tiempo en el universo como estrellas hay.

Las nociones de gravedad y de ligereza no pueden tener una significación absoluta, como tampoco las determinaciones de lugar. Para Aristóteles, la gravedad era la tendencia á buscar el centro del mundo, y siendo la tierra el elemento más pesado, debía estar necesariamente en el centro del mundo. Pero las cualidades de gravedad y de ligereza vuelven en línea recta á las partes de cualquier cuerpo celeste tomado en particular por respecto al cuerpo celeste íntegro. Si un cuerpo pesado cae, es porque busca su lugar adecuado. Las moléculas del sol son pesadas con respecto á él, del mismo modo que las moléculas de la tierra con respecto á la tierra. Con respecto al universo en cuanto totalidad, las nociones de gravedad y de ligereza no son más valuables que las determinaciones de tiempo y de lugar y que los movimientos. Solo con respecto á un cuerpo celeste determinado, ó á un sistema determinado, adquieren un sentido. Es la misma teoría de la gravedad que hemos encontrado ya en Copérnico, con la diferencia de que Bruno concede una importancia capital al hecho que las partes buscan su todo en virtud de una tendencia á conservarse. Copérnico se fundaba igualmente en la relatividad de nuestras definiciones; pero hacía alto á medio camino. Tuvo Bruno el valor de desarrollar este principio, demostrando de paso qué consecuencias implica. Encontramos también en Bruno, por primera vez, una respuesta definitiva á una de las objeciones principales hechas á Copérnico, que algunos objetos que caen sobre la tierra debieran necesariamente tocarla, no exactamente tocarla en línea vertical, sino algo más hacia el Oeste. Bruno demuestra que una piedra arrojada desde lo alto de un mastil caerá al pie de este mastil, porque desde el principio, en virtud de la fuerza impresa *(virtu impressa)*, participa

del movimiento del buque. Si, por el contrario, la piedra fuese arrojada desde un punto que no perteneciese al buque, caería algo más hacia atrás. Bruno comienza aquí á seguir el curso de ideas preñadas de consecuencias, que debía conducir más tarde á Galileo al descubrimiento de la ley de inercia.

En relación íntima con el principio de relatividad, se encuentra en Bruno el principio de que la naturaleza es donde quiera esencialmente igual á sí misma (*indifferenza della natura*). Dedujo del estado de cosas, tal como existe en nosotros, el estado de cosas en otros lugares del universo. Una experiencia de su infancia le puso en este camino. Desde lo alto de la montaña de la Cicada, cerca de Nola, que se extendía á sus pies, cubierta de arbolado y de viñas, miraba á lo lejos el Vesubio, que le parecía insignificante, triste y estéril. Pero habiendo ido allí un día, vió que los dos montes habían cambiado de aspecto: ahora tocaba al Vesubio ser grande y selvático, y á la Cicada ser insignificante y yerma. El principio que le lleva á fundar y agrandar el sistema de Copérnico al establecer la inmensidad infinita del Universo, le lleva naturalmente también á admitir las mismas relaciones donde quiera que no se encuentren experiencias particulares para contradecirlos. Se representa desde luego los cuerpos celestes como semejantes á la tierra y los otros sistemas como semejantes al sistema solar, de tal suerte, que las estrellas fijas se conviertan en soles rodeados de planetas. No hay razón para admitir más principio que el de que las mismas fuerzas obran donde quiera. Pero entonces Copérnico no tiene derecho á dejar, de acuerdo con la concepción común, todas las estrellas fijas á igual distancia de nosotros y en una sola é idéntica esfera. Acaso no conservan siempre la misma distancia de nosotros y entre ellas sino en apariencia. Las naves nos parecen á lo lejos inmóviles, y no obstante, avanzan frecuentemente con una velocidad extraordinaria. Si ocurre eso con las estrellas fijas, podrían demostrarlo algunas observaciones seguramente largas y difíciles y acaso no comenzadas aún. Y si aún no se han iniciado observaciones de este gé-

nero, es porque se tiene la arraigadísima y profunda convicción de que las estrellas fijas no modifican su lugar, ni con relación á nosotros, ni entre sí. Se observa, pues, que el principio de la «indiferencia de la naturaleza» (ó, como se llama en nuestro días, el principio de actualidad), que implica nuevas investigaciones, no es menos fecundo que el principio de relatividad, del cual deriva; Bruno ve mucho más claramente la necesidad de confirmar observaciones teóricas y subjetivas por medio de la experiencia que las exposiciones ordinarias le atribuyen. «¿Qué podríamos pensar, pregunta, si no hubiese todas las observaciones ya existentes?» No es solo un soñador entusiasta de lo infinito. Ha tratado de demostrar por su trabajo crítico de pensamiento, sobre qué hipótesis dogmáticas reposaba el viejo sistema del Universo y qué derecho natural hay a forjar otras hipótesis. El deber de suministrar pruebas se impone, dice, en primer lugar al que cree que el Universo es limitado, porque la experiencia demuestra que el límite varía siempre, donde quiera que vayamos. ¿Por qué el Universo se detendría precisamente en la octava esfera, como pensaba aún Copérnico? ¿Por qué no creer en una novena, en una décima, etc.? De que nuestra percepción tenga límites, no tenemos el derecho de concluir que el Universo es también limitado. El gran mérito de Bruno es la energía que pone en profundizar nuestra concepción del mundo y en pedir su comprobación para el detalle. Por eso su teoría fué más que una anticipación genial. La base de la teoría del conocimiento en la cual se apoya, tiene una importancia durable. A pesar de eso, no cabe duda de que la lógica apasionada con que procede le impulsa muchas veces á expresarse con una certeza mayor de aquella á que rigurosamente tiene derecho. No es extraño que el celo que le anima y que era necesario para triunfar de la resistencia, le haga ir más allá de su fin.

Por la relatividad de las determinaciones de lugar, Bruno, como hemos visto, echaba á tierra la antigua teoría de las cualidades absolutas por medio de la gravedad y de la ligere-

za, y colocaba á cada una de ellas en su lugar y sitio «naturales». Por tanto, la diferencia entre el mundo celeste y el mundo sublunar desaparecía, y con ella el prejuicio de que no podían producirse modificaciones en el cielo. Pero Bruno se propuso, sobre todo, aniquilar la creencia en las esferas fijas. Muestra la conexión de esta creencia con la opinión de que la tierra es el centro absoluto: desde el momento en que uno se forma la idea de que cada cuerpo celeste es en cierto modo centro y puede moverse libremente, como la tierra, desaparece también la necesidad de creer en las esferas. ¿Y por qué los cuerpos celestes han de tener necesidad de fuerzas exteriores para moverse? Cada uno de ellos tiene, como todo lo que existe en el mundo, una fuerza impulsora que le guía hacia adelante; cada cuerpo celeste y cada mundo en pequeño tienen en sí mismos una fuente de vida y de movimiento, y el espacio es el gran medio etéreo donde obra el alma universal, que lo abarca todo, sin necesitar de los espíritus especiales para poner en movimiento las regiones particulares. Bruno encontró una confirmación de su concepción en las investigaciones de Tycho-Brahe sobre los cometas. Acaso escribió su poema didáctico latino, *De la inmensidad y de los mundos innumerables,* con intención de demostrar que estas investigaciones confirman las opiniones que había desarrollado partiendo de otros principios en el diálogo en italiano: *Del universo infinito y de los mundos.* Celebra allí al sabio danés como el primero de los astrónomos de entonces *(Ticho Danus, nobilissimus atque princeps astronomorum nostri temporis)* y le alaba de haber puesto término á las esferas fijas que se pretendía envolver por capas en nuestro mundo (1). ¡Los cometas atraviesan, según esta concepción,

(1) En la obra *De l'infinito universo e mundi* (edición Lagarde, pág. 343 y siguientes, hasta la 363) Bruno había rechazado ya las esferas fijas por razones sacadas de la física y de la teoría del conocimiento. En *De immenso*, I, 5, encuentra su concepción confirmada por las investigaciones de Tycho-Brahé. Tycho Brahé mismo sacaba de su doctrina idénticas consecuencias que Bruno. Así dice en una carta á Keplero, del mes de Abril de 1598 (*Kepleri Opera*, edición Frisch, I, 44, 1858):

las «esferas», cuyas masas de cristal separaban á las regiones celestes unas de otras!

Tales son las consideraciones de Bruno que se pueden resumir para deducir de ellas la base del conocimiento del nuevo sistema del Universo. Pasemos ahora á lo que se podría llamar el fundamento de su filosofía de la religión. Lo deduce de la idea del infinito de la divinidad, que desde el principio es cosa constante para Bruno, y se creía autorizado sin duda á suponer que sus lectores y sus adversarios participaban de esta idea, sin que se explicasen, no obstante, lo que esta idea encerraba. Era para Bruno como una contradicción que se erigía, toda vez que á la causa infinita no debía corresponder efecto infinito. Si la divinidad, que comprende en su conjunto primordial todo lo que se desenvuelve en el Universo, es infinita, el Universo, que es la forma desenvuelta del ser divino, debe ser también necesariamente infinito. Ninguna fuerza se limita á sí misma, y la fuerza infinita no tiene nada que pueda limitarla. Si se concibe la divinidad como el principio del bien ¿no hay que admitir que dará todo cuanto pueda dar? La perfección infinita debe manifestarse necesariamente por un número infinito de seres y de mundos. No hay derecho á atribuir á la divinidad una facultad ó una posibilidad que no pueda ser realidad. Esta oposición entre la posibilidad y la realidad no es válida sino para seres finitos y no debe aplicarse á la divinidad. De lo

---

«Yo soy de opinión, que la realidad de todas las esferas, de cualquier manera que se las representa, debe poder deducirse del cielo, lo cual he deducido por todos los cometas que se han presentado desde la nueva estrella de 1572, y que son, en efecto, fenómenos celestes.» (Según la antigua concepción, los cometas estaban formados por emanaciones de la tierra, y su curso se limitaba al mundo sublunar). Es probable, como hace notar Tocco (*Opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, pág. 318 y siguientes; Florencia, 1889), que Bruno no haya tenido conocimiento directo de las obras de Tycho Brahé, porque no hizo uso del excelente argumento que las «nuevas estrellas» suministraban contra las esferas fijas y que Galileo emplea siempre. Bruno no hace tampoco mención en ninguna parte del sistema del universo de Tycho-Brahé.

contrario tendríamos dos dioses, un dios posible y un dios real ó activo, opuestos entre sí, lo cual sería contradecir y blasfemar la unidad de Dios. Las especulaciones de Böhme acerca de la filosofía religiosa recuerdan no pocas veces las de Bruno, así como también la importancia que al nuevo sistema del mundo concedía. Sin embargo, lo que preocupaba á Böhme no era el problema de la armonía del mundo, sino el problema del mal. La prueba sacada de filosofía religiosa en la cual se apoyaba Bruno no es, por lo demás, de su cosecha. Como él mismo ha indicado, fué establecida ya por Pietro Manzoli de Ferrare, que publicó bajo el nombre de Palingenius un poema didáctico en latín (*Zodiacus vitæ*, Lyón, 1552), donde reconoce la inmensidad infinita del Universo, aunque el sistema del mundo esté construído, por lo demás, de la manera tradicional con ayuda de las esferas fijas; fuera de la octava esfera, Palingenius se representa un mundo luminoso, inmaterial é infinito. No disminuye la originalidad de Bruno por haber aprovechado la obra de pensadores anteriores, tanto de Palingenius, como de Nicolás de Cusa, de Copérnico y de los atomistas antiguos. Pone más orden en sus ideas y las desarrolla con más consecuencia lógica, y sobre una base experimental más rica de lo que aquéllos podían hacerlo.

Viendo los límites del Universo retroceder al infinito y desaparecer las esferas fijas, Bruno creyó, por vez primera, respirar libremente. No hay ya barreras para el vuelo del espíritu, no hay ya más «hasta aquí y no más lejos». La estrecha cárcel en que la antigua creencia había encerrado á los espíritus debió abrir, al fin, sus puertas y pudo aspirarse á pulmón lleno el aire puro de una nueva vida. Bruno ha expresado este pensamiento en algunos sonetos que preceden al diálogo *Del universo infinito*. La imagen de la realidad, que su pensamiento había trabajado con tanto entusiasmo y perseverancia, tomó para él un sentido simbólico. El infinito del mundo exterior se convirtió á sus ojos en el emble-

ma del infinito del alma. No todo simbolismo está construído sobre un terreno tan sólido.

c) Ideas filosóficas fundamentales.

El título honorífico de Bruno, en cuanto pensador, es el fundamento que da al nuevo sistema del mundo y que saca de la naturaleza de nuestra percepción de los sentidos y de nuestro pensamiento, así como el engrandecimiento de la imagen del Universo, que demuestra al mismo tiempo como necesario. Sus ideas fundamentales y generales, y su teoría de los principios últimos de la existencia, están en relación estrecha con este concepto del mundo. Basándose en un estudio detallado de las obras de Bruno escritas en latín, y comparándolas con las escritas en italiano, Félix Tocco ha tratado de demostrar que deben distinguirse tres fases en la concepción fundamental de la filosofía de Bruno. En la primera fase se aproxima á los neoplatónicos, viendo en el mundo y en el conocimiento humano una expansión de la divinidad. Esta fase está representada por la obra *De umbris idearum (Las sombras de las ideas)*. En la segunda fase, concibe la divinidad como la substancia infinita que subsiste bajo todos los cambios de fenómenos, como la unidad de todas las antinomias de la existencia. Esta fase está representada por sus principales escritos, los diálogos latinos publicados en Londres. En la tercera fase, concibe lo que existe en el fondo de los fenómenos como una infinidad de átomos ó de mónadas, sin abandonar por eso la idea de que hay una substancia que se manifiesta en todas las cosas. En los poemas didácticos en latín, publicados en Francfort, principalmente en el *De minimo*, es donde esta fase se manifiesta. En conjunto, puede uno declararse partidario de este concepto de la evolución de la filosofía de Bruno durante los diez últimos años (1582-92) que vivió en libertad, acentuando, sobre todo, esta observación de Tocco: que las transiciones y las diferencias entre estos períodos eran para Bruno mismo desconocidas.

Bruno comenzó como platónico. Todo tiene su razón última en una idea eterna, que es *idéntica* á la esencia divina. El objeto de nuestro conocimiento es elevarse de la multiplicidad confusa de lo sensible hasta la unidad que se manifiesta en todas las causas, aunque el conocimiento supremo accesible á nuestro espíritu no sea más que una sombra de las ideas divinas. Sepárase Bruno de Platón en un punto, por lo demás capital. Platón entiende por ideas las nociones generales, el fondo común á los fenómenos particulares, lo universal; Bruno declara en términos explícitos, que los conceptos por medio de los cuales nos elevamos por encima de la diversidad confusa de la sensibilidad, no son una gradación de conceptos generales (*universalia logica*), sino conceptos que expresan la conexión real de los fenómenos, de suerte, que en lugar de una diversidad informe de partes, se obtiene un todo sólidamente unido y formado. Desde luego, las partes se hacen más fáciles de comprender en el estado de aislamiento, considerando aparte cada una; así no podemos comprender la mano, sino en relación con el brazo; el pie, en su relación con la pierna; el ojo, en relación con la cabeza. La unidad suprema planteada por fin ideal al conocimiento, no es, pues, una idea abstracta, sino el principio de la unión real, regulada por leyes, única que confiere á los fenómenos aislados su existencia y nos los hace inteligibles. Bruno emite aquí un pensamiento que bajo formas diversas se extiende sobre toda la historia de la filosofía moderna. Mientras la filosofía antigua dirige su atención principalmente hacia la idea ó la forma, la filosofía moderna fija sobre todo la suya en la ley. El encadenamiento del sér, según la ley, tal es el hecho fundamental que pretende profundizar y explicar. Bruno solo desflora este pensamiento en el libro *Las sombras de las ideas*. No se detiene en esto, pues su interés principal era la nemotecnia; recomienda asociar entre sí en la memoria las representaciones, de la misma manera que los fenómenos correspondientes están ligados en la realidad, facilitando á la

vez este lazo el recuerdo y la aplicación en la práctica. No es ya en lo sucesivo difícil de comprender el tránsito de Bruno á la concepción que desarrolla en los diálogos italianos, asociándola íntimamente á las consecuencias del nuevo sistema del Universo. Lo que busca, es ya en la primera fase el principio interno que reside en el fondo del encadenamiento real de las cosas particulares, así como en el fondo mismo de éstas. Dentro, no fuera ó arriba: tal es desde un principio su enseña.

En el diálogo *De la causa del principio de la unidad*, encontramos el desarrollo completo de las ideas fundamentales de Bruno. Es la tendencia general á concebir el Universo como un conjunto movido por fuerzas internas, donde todo se encuentra íntimamente encadenado, y que es la expansión de lo que contiene el principio infinito, el pensamiento más elevado accesible á nuestro espíritu. Al distinguir causa y principio, Bruno quiere decir que la unidad infinita puede considerarse, ya por oposición con lo que proviene de ella, y entonces la llama causa, ya como lo que se manifiesta en la multiplicidad de los fenómenos (y entonces la denomina principio ó alma universal). Bajo la primera forma no es accesible á nuestro pensamiento; no es más que objeto de creencia. El verdadero filósofo y el teólogo creyente se distinguen en que éste busca la divinidad y la fuerza por encima de la naturaleza; aquél dentro de la naturaleza. Como hemos visto al discutir el sistema del mundo, Bruno concede gran importancia á que la causa infinita tiene un efecto infinito. Pero no se puede abarcar con la mirada este efecto infinito, precisamente porque es infinito, y el conocimiento de la divinidad, aún no conseguido, siempre debe permanecer necesariamente imperfecto, aun cuando se considera la divinidad como principio (ó causa inmanente) ó como alma universal. Si es posible, un conocimiento proviene de que este principio se hace sentir tanto en nosotros como en todas las cosas del Universo. El nuevo sistema del mundo demuestra cuán ilusorio es buscar el asiento de la divinidad

fuera de nuestro yo, y nos enseña que se la debe buscar en nuestro propio fondo, «en una relación más íntima con nosotros que aquella en la que estamos con nosotros mismos» (*di dentro piu che noi medesmi siamo dentro anoi*). La divinidad es el alma de nuestra alma, del mismo modo que es el alma de la naturaleza entera.

El alma universal es para Bruno el principio que lo unifica y ordena todo; por medio del espacio, que no es vacío, pero que forma un medio etéreo infinito, produce la acción recíproca de las cosas individuales. Del mismo modo que el espacio no excluye los cuerpos, sino que precisamente hace posible su relación intuitiva, así también el alma universal, como lugar de las ideas universales (*mundus intelligibilis*), obra, no por fuerza ó como un elemento extraño á las cosas, sino precisamente como la ley que preside á su ser propio. Es una artista que produce y desarrolla desde dentro las formas que toman los fenómenos de la naturaleza; no un espíritu que pone el mundo en movimiento desde fuera, sino el principio interno del movimiento. Obra en su totalidad en todo lugar particular, en cada parte singular. El Universo no es totalidad en sus partes, tomadas una por una, pero el alma universal se manifiesta como totalidad en cada una de estas partes: *anima tota in toto et qualibet totius parte!* (1). En cada cosa se deja sentir una tendencia al movimiento, una fuerza vital, una voluntad que la pone en el camino que le

---

(1) Una interesante anticipación de las célebres palabras de Goethe: «Compete á El ser la causa interna del movimiento», se encuentra en el *De inmenso*, V, 12: «Dios, ó la razón, no es exterior y no hace girar el mundo desde fuera; el principio interno del movimiento, que es la naturaleza propia, el alma propia que posee todo lo que vive en su seno y en su cuerpo, debe ser más digno de él (*Dignius enim illi debet esse internum principium motus*, etc.) Para hablar de este principio interno, que existe en el fondo del instinto de conservación propia de todo ser, Bruno se sirve de la expresión *voluntas naturalis* en la última obra, es decir, en la que dictó en Zurich durante su estancia en 1591: *Summa terminorum metaphysicorum*. Véase *Cena*, edic. Lagarde, p. 163 y sig., 183 y siguientes. *De infinito*, p. 310 y sig.

hace posible su conservación personal. Este instinto interior es el que guía el hierro hacia el imán, el que hace tomar á la gota de agua, así como á la tierra entera, la forma esférica, la más á propósito para conservar la cohesión. Este principio motor interno, gracias al cual el alma universal se manifiesta en cada ser del Universo particular, es para Bruno lo contrario de los espíritus motores exteriores de la antigua filosofía de la naturaleza: señala un progreso al desterrar las causas exteriores allí donde las causas internas bastan. Preparábase al descubrimiento de la ley de inercia que Bruno indica en sus diálogos astronómicos. Pero es al mismo tiempo para él, así como resulta claramente de lo que se ha citado, un principio de finalidad, de acción teleológica. Lleva implícita una necesidad interior de conservación de sí mismo y la evolución. La teleología y la mecánica se unen. Los diversos seres y los diversos mundos se mueven en virtud del principio interno de tal manera, que su existencia esté asegurada y que los sistemas celestes no se desorganicen. La Providencia y la fuerza activa de la naturaleza (*la provida natura*) no son, pues, diferentes; son una sola é idéntica cosa. Bruno muestra con más precisión en el poema didáctico latino *De immenso* (V, 3) cómo esta unidad de la teleología y de la mecánica aparece en la naturaleza: las combinaciones de elementos que no están conformes al orden han desaparecido pronto de la vida: *male adorta cita pereunt*. A consecuencia de una agitación continua (*exagitatio*) de los elementos, acaba necesariamente por formarse de las combinaciones susceptibles de existencia y dotadas de una relatividad bastante dilatada. Puede explicarse de esta manera la formación de sistemas celestes que existen desde hace siglos. Asociándose por esta declaración á los atomistas de la antigüedad que profesaban ideas análogas (como puede verse en el poema didáctico de Lucrecio), Bruno tiene la convicción firme de que eso no excluye una Providencia: en la tendencia que continuamente impulsa á nuevas tentativas, finalmente coronadas de éxitos, ve la expresión de una voluntad directriz: siente una

mens paterna cuncta moderans. Es el rasgo característico de los ensayos de Bruno, aliar el idealismo platónico á una concepción realista de la naturaleza. En su primera fase (en *Las sombras de las ideas*) era en la armonía de la naturaleza donde encontraba la idea; aquí da un paso más y encuentra la idea en la lucha por la vida. Sin embargo, al subrayar la fuerza interna, Bruno conserva en su concepción de la naturaleza un carácter poético. En algunos puntos se aproxima á una observación puramente científica de la naturaleza; pero el deseo de tropezar donde quiera con los mismos motivos que los conocidos por sí mismo, le impidió llegar hasta el extremo. Ha emitido opiniones que, aun *después* de la fundación de una ciencia mecánica de la naturaleza, son susceptibles de ofrecer interés, pero que, por sí solas, no podrían llevar al establecimiento de esta ciencia. Entre los puntos en que se aproxima á la concepción mecánica de la naturaleza, hay que citar en particular esta observación de que el movimiento en el espacio es el principio de cualquier modificación. En este pensamiento se apoya la ciencia moderna de la naturaleza.

Lo que da un carácter realista á la filosofía de Bruno, es su polémica acerba contra Platón y Aristóteles, los cuales oponían la idea ó la forma á la materia. La primera se convertía así en algo fantástico, y la última quedaba reducida á un principio absolutamente pasivo y estéril. Asociándose á los antiguos filósofos naturalistas griegos (acaso también influído por Paracelso), Bruno plantea la doctrina de la conservación de la materia. Del grano de semilla se forma el tallo, del tallo la espiga, de la espiga el pan, del pan el quilo, del quilo la sangre, de la sangre el esperma, del esperma el feto, del feto un hombre, del hombre un cadáver, del cadáver, tierra. Así se obra una transformación continua de la materia Esta subsiste bajo el cambio de las «formas». Y las formas que toma en los casos particulares no le vienen de fuera, sino de su propio seno. El arte produce las formas por síntesis ó por la descomposición de la mate-

ria. La naturaleza produce sus formas al desarrollar lo que encuentra en ella en el estado de disposición, desplegando lo que está contenido en el principio original de la naturaleza. Muy lejos de ser una cosa vil y despreciable, la materia es por esta razón una cosa divina (*cosa divina*), la creadora y la madre de las cosas; además, no forma más que una sola cosa con la naturaleza misma. Bruno dice que esta observación de la importancia y del carácter original de la materia le llevó durante algún tiempo á no ver en las formas más que una cosa exterior y transitoria en la naturaleza. La filosofía de la naturaleza de Telesio había hecho entonces, probablemente, impresión sobre él. Sin embargo, creyó que debía haber un principio primordial para explicar las formas. Forma y materia, actividad actual y receptividad pasiva, deben estar necesariamente reunidas en un principio en el sér que existe en el fondo de todas las cosas. La actividad divina no tiene materia fuera de sí misma, y no tiene necesidad de ser puesta en movimiento desde el exterior. Posibilidad y actividad coinciden aquí del mismo modo que materia y forma, pasividad y actividad. Bruno distingue dos especies de sustancia, que denomina tan pronto forma y materia, como sustancia espiritual y sustancia material, y todas dos existen eternamente. El alma universal es á la vez la forma eterna que contiene las formas individuales que nacen y desaparecen, y el espíritu infinito que subsiste bajo el cambio de los espíritus finitos. Todo sér es animado é informado, por lo demás, de una manera distinta, al menos en la disposición (*secondo la sustanza*), sino en el desarrollo real (*secondo l'atto*). Pero estas sustancias equivalen para él, en último límite, á una sola sustancia; parten de una raiz única; pueden reducirse á un solo Sér. No se podrían admitir muchas sustancias universales; no puede haber más que *una originale et universale sustanza*, que existe en el fondo de todas las divergencias reveladas por la existencia. Llega á declarar que lo que produce las diversidades de las cosas no pertenece á la esencia de las cosas, sino solamente á su apa-

riencia sensible. En la unidad suprema, objeto del conocimiento, la diferencia entre espíritu, forma y materia está, pues, abolida, lo mismo que la diferencia entre forma y materia, actividad y pasividad (1). En una palabra, todas las antinomias y todas las diversidades de la existencia se funden en la sustancia eterna, en unidad y en armonía (*unità et convenienza*) sin posibilidad de modificación en un sentido cualquiera y sin posibilidad de oponerse á esta sustancia; del mismo modo que no podría haber nada que estuviese en relación de igualdad con ella, supuesto que nada hay fuera de ella. Como existe desde toda la eternidad, la diferencia entre hora, día, año y siglo, desaparece para ella; así como las divergencias de los seres finitos entre sí (entre la hormiga y el hombre, entre el hombre y la estrella), se hacen imperceptibles en proporción de la sustancia infinita, que lo abarca todo. Esta unidad y esta plenitud infinitas no pueden ser percibidas por nuestro pensamiento. No podemos formarnos de ella más que una idea *negativa*, tratando de eliminar las diferencias y las oposiciones. Todo lo que comprendemos, lo moldeamos en la unidad; pero la unidad absoluta excede á nuestro poder. Por medio de esta teología negativa, Bruno se revela como discípulo de Nicolás de Cusa, así como por su doctrina de la relatividad del conocimiento.

---

(1) En lo que atañe á la cuestión de las relaciones de lo espiritual y de lo material, Bruno emite en sus diferentes escritos opiniones algo diversas. En la *Cena* (pág. 189) no quiere indagar si la sustancia espiritual se transforma en sustancia material, ó á la inversa, ó si no lo hace. En el *De la causa* (página 235 y sigs.; V. *Spaccio*, pág. 409), supone que la sustancia espiritual existe con el mismo derecho que la sustancia material á pesar de todas las modificaciones Al mismo tiempo, en el *De la causa* (pág. 261 y 280 y sig.), sostiene la unidad absoluta de la sustancia; la diferencia entre la sustancia espiritual y la sustancia material, no es debida más que á una diferenciación (explicación). Por último, en el *De gl'heroici furori* (página 271), niega formalmente la transformación de lo natural en lo espiritual y *viceversa*. Así como lo explana en una serie de interesantes proposiciones del *De immenso*, I, 11-12, en el principio supremo debe desaparecer, no solo la antítesis del espíritu y de la materia, sino hasta la antítesis de la libertad y de la necesidad.

Se detiene (*De la causa*, edición Lagarde, pág. 268) en la dificultad de saber cómo la divinidad puede ser *á la vez* posibilidad y realidad, si es unidad absoluta. Se esfuerza, lo mismo que De Cusa, en animar la noción de divinidad, y no solamente la realidad acabada una vez por todas. Pero al declarar con los místicos que la posibilidad y la realidad debieran ser una sola é idéntica cosa, retira esta definición. Por eso vulnera al mismo tiempo en su sistema el dualismo; porque en el mundo finito la posibilidad y la realidad están separadas; persiste, pues, una violenta antinomia entre este mundo finito y la sustancia eterna, en que la antinomia entre la posibilidad y la realidad no existe. Si la sustancia eterna, que abarca en su unidad (*complicamente et totalmente*) todo el fondo de la existencia, es perfecta, ¿qué sentido se ha de dar entonces al proceso de evolución, que progresa á través de la mutación de los contrastes y el tránsito continuo de posibilidad y realidad? El desenvolvimiento finito no es compatible con la idea de Dios, á no ser que se reconozca una imperfección ó un defecto original (consistente en que lo contenido existiese *solamente* en el estado de complicación y no de explicación), ó aun, con Jacobo Böhme, si se reconoce una caída de la divinidad. Böhme tiene el mérito de haberlo visto claramente. Bruno oscila, sin que él mismo se dé cuenta, entre la intuición mística de la unidad y el abandono entusiasta á la multiplicidad. Sin embargo, lo que más preocupa su pensamiento, es la investigación de la unidad eterna bajo el desenvolvimiento interrumpido y á través de todas las oposiciones. Remite á una serie de comprobaciones empíricas (*verificación*) de su doctrina. La conversión continua de la materia en formas nuevas es una expresión de la unidad infinita, que no puede realizarse completamente por ninguna forma individual. Solo por un principio interno común, encuentran un medio de conciliación cosas tan contrarias como *minimum* y *maximum*, felicidad vertiginosa y ruina súbita, nacimiento y muerte, amor y odio. Gracias á transiciones continuas, el grado de calor extremo está

enlazado con el grado extremo de frío, lo cual indica que en el fondo hay un principio único (observación de Bruno contra Telesio). Quien quiera comprender los más grandes misterios de la naturaleza, debe considerar de una manera general cómo las cosas contrarias en sus *minima* y en sus *maxima* se convierten unas en otras. Por todas partes en la naturaleza los contrarios obran simultáneamente y en el análisis exacto, resulta ello siempre un principio común. Cuando se considera cómo Bruno «verifica» su teoría de la unidad de los contrarios, se ve su carácter místico. Lo que demuestra es la continuidad de los contrarios, pero no su identidad absoluta. Eso da á su doctrina un carácter realista, que induce á buscar todos los términos medios y todas las causas intermediarias y á ver el fin supremo en lo que hace posible su combinación y su acción común. Ese es también el sentido de su teoría del alma universal; el mismo pensamiento aparece ya igualmente en la obra *Las sombras de las ideas*. Todo este orden de ideas le sumergió en un estado de alma optimista. Ruina, descomposición, deformidad y sufrimiento; todo eso no atañe en lo más mínimo á lo que verdaderamente existe; eso forma parte del mundo sensible, donde posibilidad y realidad van siempre de pareja, y donde los contrarios están siempre en violento conflicto, y desaparece para quien fija su mirada en el sér eterno. Pero ello desaparece igualmente para quien concibe cada cosa en su naturaleza individual, según la manera determinada como ocupa su lugar en el gran encadenamiento, donde el más pequeño eslabón tiene su importancia. «Todo es perfecto, porque todo en su individualidad *(in sua individuitate: De immenso*, II, 12), es un sér que no está limitado por ningún otro: he aquí la medida interna de la perfección.» Y lo que es malo desde ciertos puntos de vista y para algunos seres, es bueno para otros seres y desde otros puntos de vista. Por eso el que fija su mirada en el conjunto del encadenamiento, ve la desunión resolverse en armonía. La naturaleza es como un maestro de canto que tiene muchas voces en su coro,

pero que también es capaz de hacerlas resonar armoniosamente. Solo al vagar por estas regiones sublimes el pensamiento de Bruno puede aplicarse á esta armonía. Cuando se sumerge en los contrarios efectivos de la vida, siente hasta tal punto su contradicción, que el fondo de su carácter se hace más complejo y reviste un carácter trágico; así concibe la existencia en su obra *De las locuras heróicas*.

Las palabras con las cuales Bruno plantea la originalidad individual como medida de la perfección y donde hace resaltar la importancia de los elementos insignificantes para los grandes resultados se encuentran en los escritos de Francfort, por consiguiente, en el último grupo de obras que, como demuestra Félix Tocco, expresan el tercer punto de vista de Bruno. Aquí, aún más que en los escritos de Londres, se aleja de la absorción neoplatónica, en un principio sobrenatural. Así como en los escritos de Londres insistía, sobre todo, en el encadenamiento y la reciprocidad de acción, aquí concede una importancia particular á los elementos individuales, entre los que se opera la acción recíproca. Pone de relieve lo individual en su particularidad; no se encuentran (supone, por ejemplo) dos cosas, dos casos, dos momentos que sean absolutamente semejantes, y estos elementos que, en resumidas cuentas, lo componen todo, son lo que es propiamente sustancial. Lo que se presenta á nuestros sentidos como coherente, se compone de pequeños corpúsculos, del mismo modo que el número se compone de unidades. El átomo (ó el *minimum* ó la mónada) es lo que no tiene parte y lo que es la primera parte de un fenómeno. En cualquier dominio nos es menester remontarnos á los elementos constituyentes, que son lo que no se descompone cuando el fenómeno entero se descompone. Un sér compuesto no puede ser sustancia. Bruno declara categóricamente que la división no puede continuarse hasta el infinito y censura, no sólo á los físicos, sino á los matemáticos, por haber creído en esta división infinita. Sin embargo, á decir verdad, no estaba en sus intenciones establecer átomos absolutos.

Imagina átomos de grados diferentes; átomos de cierto grado pueden encerrar átomos de otro grado. Es, pues, evidente que en él la noción de átomo es un concepto relativo. De los dos términos de que se compone su definición del *mínimum*:

Est minimum cujus pars nulla est, prima quod est pars,

no puede, propiamente hablando, sostener más que el último. El átomo es el primer elemento constituyente de que tenemos necesidad para explicar un fenómeno sensible; pero no hay razón para establecer que él mismo no posea partes: que no tengamos que considerarlas, eso es cosa muy distinta. Bruno emplea la noción misma de *mínimum* al hablar de grandes totalidades; así el sol, con todo su sistema de planeta, es un *mínimum*, en proporción del universo. Hasta llega á denominar el universo entero una mónada. Además, el *mínimum* no es sólo parte material, es además fuerza activa, alma y voluntad. El fin se encuentra en él en el estado de disposición, lo cual permite conservar la unidad de la teleología y del mecanismo. Desde este punto de vista, Bruno distingue también entre átomos (ó *mínima* ó *mónadas)*, grados diversos: el alma universal y Dios mismo, llevan el nombre de mónada. Esta definición es necesaria, porque lo que no es uno no existe. Dios es la mónada de las mónadas, es decir, la sustancia de todas las sustancias particulares. Esto expresa lo mismo que lo que había dicho en los escritos italianos, donde á Dios le llama el alma de las almas. Bruno no ha abandonado, pues, la idea fundamental de sus fases anteriores; la idea de una sustancia única que se deja sentir en todas las cosas. Aun viendo en la necesidad de la noción de átomo una concepción exacta de la naturaleza, se limita á aplicarla á los fenómenos materiales, y es un problema aún irresoluto la relación de las substancias psíquicas individuales con la sustancia espiritual, de la cual son formas aisladas (1). Al ver su interés por la doctrina antigua de

(1) La teoría atomística ó teoría de las mónadas de Bruno,

la metempsícosis, se siente uno tentado á deducir que admite que las almas individuales pasan después de la muerte á nuevos cuerpos. Sin embargo, no ha profesado seriamente esta opinión fantástica. Se detuvo en el pensamiento de que la sustancia espiritual, así como la sustancia material, subsiste bajo las formas incesantemente variables; pero que las nuevas formas no deben ser necesariamente idénticas á las formas antiguas. Concede gran importancia á la tendencia que tenemos á continuar viviendo y á proseguir un desenvolvimiento ininterrumpido. Y esta tendencia no está malograda, piensa, porque sería una ilusión creer que tenemos algún conocimiento de la forma de existencia á la cual pasaremos (1).

---

se encuentra en el poema didáctico *De triplici minimo*, que se publicó en 1591 en Francfort. Como Lasswitz ha demostrado *(Geschichte der Atomistik*, I, págs. 359-399; Hamburgo y Leipzig, 1889), ocupa su puesto interesante en la historia de la evolución del atomismo moderno. Me parece, sin embargo, que Lasswitz no ha observado la contradicción que se encuentra en la polémica de Bruno contra la división hasta el infinito y en su teoría de la relatividad de la nocion de átomos, Félix Tocco, que ha comenzado por admitir (en las *Opere latine di G. Bruno)* que Bruno había aplicado también el atomismo al dominio psíquico, ha rectificado posteriormente esta opinión (en su obra: *Opere inedite di G. Bruno*; Nápoles, 1891). Encuentra ahora una inconsecuencia en Bruno al no admitir átomos psíquicos lo mismo que átomos materiales. Pero la gran cuestión es saber si la noción de átomos puede, en fin de cuentas, aplicarse al aspecto espiritual de la existencia, y acaso era un instinto justo lo que impidió á Bruno hacer esta aplicación; verdad es que, si hubiese permanecido fiel á la relatividad de la noción de átomo, esta aplicación no hubiera comprendido todas las consecuencias que á primera vista podría parecer que contiene. Aunque Tocco *(Opere latine di G. Bruno*, p. 353) observa, á propósito de la expresión: *monas monadum* (al hablar de Dios), que no se advierte si distingue con eso á Dios de las otras mónadas, ó si hay que considerarlo como su sustancia. Bruno ha declarado francamente su opinión diciendo: «Dios es la mónada de las mónadas, es decir, la entidad de todos los seres» *(Deus es monadum monas, nempe entium entitas).—(De mimino;* edición de 1591, p. 17.) Llama al universo mónada en *De gl'heroici furori*, p. 724. No se comprende este sentido de la palabra mónada sino ateniéndose á la relatividad del concepto.

(1) Bruno dice de la metempsícosis *(Spaccio*, p. 410) que s no se puede creer en ella, no deja de merecer reflexión. En c

Al lado de una multitud de ideas, donde el poeta sobrepuja al pensador, y de especulaciones alegóricas y arbitrarias (en particular en la obra *De Monade)*, que no hemos citado aquí porque no ofrecen ya ningún interés, la filosofía de Bruno nos presenta una tentativa, notable para la época, de conciliar una concepción rigurosamente idealista con la concepción científica del universo Verdad es que Bruno no conocía el fundamento exacto de este sistema del mundo, que Galileo y Keplero plantearon; pero en muchas de sus ideas se aproxima á ellos.

d) Teoría del conocimiento.

La tendencia predominante de Bruno es aprender á conocer la naturaleza, y es para él la misma cosa que aprender á conocer la divinidad. Un progreso en el conocimiento de la naturaleza, es para Bruno como una revelación. De ahí su entusiasmo por Copérnico y por Tycho-Brahé, y su celo en profundizar las consecuencias de sus descubrimientos. El pensamiento y la razón no son para él más que los medios de encontrar la esencia de la naturaleza sin sustituir á ésta. Como declara en muchas ocasiones, la base de todo «conocimiento natural y divino» es distinguir entre oposición lógica y sin unidad real; entonces no se intenta (como Aristóteles hace, por ejemplo, al distinguir forma y materia) dividir con la razón lo que, conforme á la naturaleza y á la verdad, es idéntico. La razón debe conformarse con la naturaleza; pero la naturaleza no tiene que regirse por la razón. Según el dictamen de Bruno es, sobre todo, absolutamente arbitrario creer que en la naturaleza las cosas contrarias están tan netamente separadas como en nuestro pensamiento. En la naturaleza, las cosas contrarias se funden insensiblemente

---

interrogatorio de Venecia (véase Berti, *G. Bruno*, 2.ª edición, ps. 402-408), se expresa aún con cierta indecisión á este respecto. En la *Cabala* (págs. 585-588) es donde se extiende más ampliamente sobre las relaciones del espíritu universal con las almas individuales.

una en otra, revelando así una íntima afinidad, mientras que en un sistema lógico están colocadas lo más lejos posible unas de otras.

Por lo que se refiere al conocimiento sensible, Bruno insiste sobre la distinción crítica entre lo que solamente forma parte de nuestra actividad de conocimiento y lo que pertenece á la naturaleza. Esta reparación se manifiesta, sobre todo, en su última fase, donde la tendencia atomística de su concepción incitaba especialmente en este sentido. En la obra *De minimo*, que establece la teoría de los átomos, enseña que los *mínima* (átomos ó mónadas), que son la realidad propiamente dicha, no se perciben como tales. La percepción sensible no se produce, pues, sino por efecto de su actividad concurrente. Las diversidades que nuestras sensaciones presentan no necesitan, por consiguiente, corresponder á diversidades tan marcadas de los elementos físicos. Sin embargo, Bruno no llega á admitir más que una sola materia uniforme *(communis materia)*, porque entonces difícilmente se comprendería cómo han podido formarse las diversidades de la percepción de los sentidos. No puede imaginarse que la luz, el elemento fluído y el elemento seco (los átomos), sean una sola é idéntica materia. Eso proviene de que su filosofía atomística no atañe sino á la materia «seca» ó sólida (*materia árida*), pero no á la luz y al fluído etéreo que produce la combinación de los pequeños corpúsculos. No ve que la dificultad de comprender la formación de las diversidades reveladas por la sensación debe, en todo caso, presentarse en lo que respecta á la materia «seca», en vista de que le corresponden diversas cualidades de sensación. Se aproxima al principio de la subjetividad de las cualidades sensibles, pero sin adherirse á él por completo. Sólo al hablar de los elementos del sentimiento, combinados con las sensaciones, enseña que éstas no tienen más que una significación subjetiva y relativa. Su valor depende del sujeto que concibe, cuya manera de apreciar expresan. Son verdaderas *ex latere potentiarum, non ex latere objectorum* (*De minimo*, ed. 1591,

pág. 59). Se puede aplicar, en parte, la misma observación á las nociones morales y estéticas; sin embargo, Bruno supone que ahí hay algo de bueno en sí (*simpliciter*), cuyo descubrimiento se deja al pensamiento, el cual debe abandonar entonces el punto de vista limitado de los hombres. El bien puede determinarse de manera que no exprese más que una simple relación con la naturaleza humana *(ad speciem humanam contractum)*. La consecuencia de la concepción de la naturaleza en Bruno parece ser, pues, necesariamente esta: como en el universo es imposible una determinación absoluta de lugar, es decir, una determinación de lugar sin relación, no se puede hacer apreciación alguna, moral ó estética, sin referirla á una base subjetiva definida. Por este lado, Bruno no es aún copernicano.

Y esto consiste, en que no puede renunciar á la hipótesis de que nuestro conocimiento mismo expresa y atestigua la naturaleza íntima de la existencia. La escala por la cual la naturaleza desciende hacia las cosas particulares en su creación, es la misma por la cual subimos hasta las leyes generales en nuestro conocimiento. La producción de la naturaleza es un desarrollo, una explicación; nuestro conocimiento un resumen, una complicación. Los dos procesos se corresponden perfectamente. Comprender una cosa, es darle una expresión abreviada, simplificada. Todo conocimiento es una simplificación, porque busca la unidad: de donde se puede deducir claramente, que la esencia de las cosas consiste en la unidad. Es evidente que Bruno impone aquí á la existencia la forma misma de su pensamiento; sólo que no es la forma de distinción, sino la forma de unidad. Tiene la última por más esencial que la primera. Pero no se puede prescindir de ninguna de ellas. El gran problema que se presenta aquí fué más tarde reproducido.

Bruno señala también el límite del objeto supremo del conocimiento. La unidad absoluta es inaccesible á nuestro pensamiento discursivo y distintivo. No podemos formar idea alguna capaz de expresarla. Es objeto de creencia. Solo en

el estado de relación en la naturaleza, como alma universal, es objeto de filosofía. Y sin embargo, también el alma universal, Dios en cuanto alma de la naturaleza, en cuanto sustancia de las sustancias, debe estar necesariamente por encima de todas las autonomías (entre forma y materia, realidad y posibilidad, espíritu y cuerpo). También debe revelarse al conocimiento. Nicolás de Cusa, por quien Bruno está extraordinariamente influído, inclínase en este punto hacia la teología positiva, y propende á ella cada vez más á medida que envejece; Bruno se detiene un instante para exclamar que «los más profundos y los más divinos teólogos» han enseñado que se venera y ama más á Dios con el silencio que con la palabra, y para celebrar las ventajas de la teología negativa sobre la teología escolástica, después de la cual retorna á la naturaleza. La escala del conocimiento que exige no es muy alta; así que se detiene en medio de la escala, allí donde las investigaciones tienen asiento.

La teología positiva no tiene para Bruno más que una importancia práctica, pero no teórica. Defendió el nuevo sistema astronómico, que chocaba con una tan gran resistencia de parte de los que creían en la Biblia, diciendo (como hicieron posteriormente Galileo y Keplero) «que los libros santos no tratan de pruebas y de especulaciones concernientes á las cosas naturales, como si se tratase de la ciencia, sino que, al contrario, querían dirigir con sus preceptos la acción moral para el bien de nuestro espíritu y de nuestro corazón». Por eso, añade, debían hablar una lengua inteligible á todos. Intentaba reducir así al silencio á «un impaciente riguroso rabino» eventual. El mismo está convencido de que la nueva filosofía establecida por él, sostendrá mucho más la verdadera religión que ninguna otra filosofía, porque enseña que la existencia es infinita, así como su causa, y que á pesar de todos los cambios no hay destrucción absoluta. Esta declaración (*Cena,* p. 169-173) encierra la imagen más clara que se pueda encontrar de las relaciones de Bruno con la religión positiva. En otros pasajes *(De infinito,* p. 318; *De*

gl'heroici furori, p. 619), su expresión es más intelectualmente aristocrática, por ejemplo, cuando dice que la fe está hecha para los hombres incultos, para los sometidos; pero que el pensamiento es propio de las naturalezas contemplativas que saben ser dueñas de sí mismas. No sorprende que las circunstancias le hayan presentado diferentes aspectos, sobre todo en el curso de la violenta lucha que había de entablar contra prejuicios que se apoyaban en ideas religiosas. Allí donde ocasionalmente ataca ó apunta al cristianismo, es más bien al protestantismo que al catolicismo. Temía ver las consecuencias útiles y prácticas de la religión positiva perderse por el hecho del protestantismo (principalmente del calvinismo) que engendra sentimientos sediciosos, querellas interfamiliares, guerras civiles y una polémica dogmática incesante. Cada pedante lleva en el bolsillo un catecismo, que se propone publicar, si no lo ha hecho ya, y exige que todos los demás hombres se rijan por este catecismo. Lo que choca más á Bruno, es ver que los protestantes ensalzan la fe por oposición con las obras. Eso es, dice, abrir el camino á la barbarie y conduce á asimilarse y á consumir lo que han producido los antepasados sin aumentarlo. Los hospitales y las casas de beneficencia, las escuelas y las universidades, no se daban á la iglesia nueva, sino á la antigua, y es una injusticia que los que repudian las obras se las apropien. En lugar de reformar, suprimen en absoluto el bien de la religión. Estas argumentaciones (*Spaccio*, página 446 y sig.) surgen evidentemente de las experiencias hechas por Bruno en Ginebra, en Francia y en Inglaterra. No ha reparado en los nuevos gérmenes de vida del espíritu protestante; verdad es que en medio de la efervescencia y de las acusaciones recíprocas de herejía, debía ser difícil descubrirlos. Su simpatía está manifiestamente al lado de la antigua iglesia, y se comprende que tuviese el sentimiento de vivir sin hogar. Hallaba tanta dificultad para orientarse por el pensamiento del mundo humano, como facilidad para moverse libremente por los horizontes infinitos del espacio

celeste. No veía que el protestantismo es un copernicanismo en el dominio del espíritu, que quería hacer de cada uno en particular un centro del mundo. El fanatismo y la pedantería de los teólogos protestantes le cegaron y no adivinó el proceso de liberación que se preparaba. Verdad es que estaba en gestación.

En sus escritos simbólicos *(Le Spaccio* y *La Cabala)*, Bruno satiriza muchas ideas dogmáticas, tales como la encarnación y la transubstanciación. Por esto le condenaron, á pesar de todas sus protestas de que los puntos de vista de la verdadera religión están insertos en su filosofía. Es interesante ver qué diferencia categórica establece entre la idea dogmática de Cristo y el Cristo de la historia. En el *Spaccio*, donde los astros deben de ser reformados, entra también en juego el centauro Chirón. El burlesco Momo se chancea á costa de su doble naturaleza, que no forma más que una sola persona, pero recibe la orden de refrenar su ingenio. Zeus se acuerda de que Chirón era durante su vida terrestre el más justo de los hombres, que ha aprendido de los humanos el arte médico y el arte musical, y que les ha mostrado el camino de las estrellas. Así que no le expulsa del cielo y Chirón ocupa un puesto cerca del altar á título de sacerdote único de Zeus. Este rasgo aclara las relaciones de Bruno con el cristianismo. Lo que no tuvo importancia alguna para el cardenal Belarmino.

e) Ideas éticas.

Bruno no ha dejado una ética sistemática, aunque diga (en el prólogo del *Spaccio*) que tiene intención de publicar una filosofía moral «fundada en las luces interiores» (la luz natural» que en el siglo XVI se abrió paso). Bruno no llegó á ejecutar este proyecto. En cambio, dejó lo que llama «los preludios» en dos obras simbólicas: el *Spaccio* (*La expulsión de la bestia triunfante)* y la obra *De gl'heroici furori (De las locuras heróicas).*

Estas dos obras, aunque publicadas en un corto interva-

lo, ofrecen grandes contrastes. El *Spaccio* es optimista; tiene por objeto la vida humana en su conjunto; sobre todo, la vida social. La obra *De las locuras heróicas* nos introduce, por el contrario, en el conflicto y en la contradicción interior del individuo; pone de relieve el dolor de la persecución incesante, viendo en eso la prueba de que el hombre siente exigencias ideales; Bruno describe aquí la tendencia del individuo y no la de toda la sociedad ó del género humano. Esta última obra es una ética para los pocos elegidos que buscan la profundidad y la grandeza en su vida moral; la primera está dedicada á todo el mundo.

En el *Spaccio*, la alegoría es ésta. Zeus, por quien no hay que entender la soberana divinidad, sino cada uno de nosotros, en cuanto que en nosotros hay facultades divinas, se resuelve á reformar el cielo. Habla á los dioses este lenguaje: nuestras historias escandalosas están escritas con todas sus letras en los astros; volvamos, pues, á la justicia, es decir, á nosotros mismos; reformemos el mundo interior y el mundo exterior se reformará á la vez. Y esta reforma se traduce por nuevos nombres dados á los astros, ocupando las diferentes virtudes el lugar de las formas divinas ó animales más ó menos equívocas. Al examinar las virtudes que deben estar representadas en el cielo, Bruno encuentra motivo para hacer «una permutación de valores», como diríamos con expresión moderna. La exposición es muy difusa, pero contiene interesantes episodios. No podemos señalar aquí de esta obra más que algunos rasgos característicos.

El primer lugar, el lugar supremo, en el nuevo orden de cosas, se adjudica á la verdad, porque lo domina todo y fija cada cosa en su sitio: todas las cosas dependen de ella. Si se imaginase algo capaz de sobrepujar á la verdad y determinar su valor, este algo resultaría ser precisamente la verdad propiamente dicha. No se pude, pues, poner nada antes de la verdad. Muchos la buscan; pocos la encuentran. A las veces es atacada, pero no necesita ser defendida; cuanto más se la combate, más crece. Esta apreciación alude evidente-

mente á la lucha sostenida por Bruno en pro de la nueva concepción del mundo y á su convicción de que las ideas nuevas ensancharán los horizontes y ennoblecerán el carácter.

La unión inevitable de las cosas contrarias y su transición de unas á otras, tienen gran importancia en la concepción del mundo de Bruno. Encuentra la misma ley en el dominio de la vida psíquica, en el sentimiento. Si no hubiese modificaciones, no se podría encontrar ningún placer. Todo sentimiento de placer consiste en una transición, en un movimiento. Y el placer tiene un fondo de amargura. De ahí que no haya placer sin dolor. Esta afinidad de las cosas contrarias hace posible el arrepentimiento y engendra el deseo de un grado de vida más elevado que aquel en que uno se ha mantenido hasta ahora. Tal es el motivo por el cual Zeus resuelve reformarse á sí mismo, así como á todo el mundo de los dioses. Por sobre todo cambio subsiste la verdad, y á su luz debe hacerse la reforma. Tales son las dos ideas á las cuales Bruno permanece constantemente fiel (como el viejo Heráclito): la oscilación de todas las cosas á través de las cosas contrarias y la eternidad de la ley universal durante todo cambio. Se comprende, pues, que la verdad y el arrepentimiento tengan un puesto en su ética. El arrepentimiento debe ocupar, en el nuevo orden de cosas, el lugar del cisne. Como el cisne, surge de las riberas y de las marismas, y lavándose trata de conseguir la brillante pureza. Lo encontramos en el disgusto engendrado por el estado presente, en el enojo de haberse complacido en él y en la aspiración á elevarse delas bajas regiones hacia el sol. Aunque la equivocación sea su padre y la injusticia su madre, tiene, sin embargo, una naturaleza divina; es como la rosa que se recoge entre los espinos, ó como la centella que brota del sombrío pedernal.

Entre los que buscan un lugar en el cielo en el nuevo orden de cosas, se encuentra también el ocio. Celebra la feliz infancia del género humano, cuando no había necesidad de trabajar, y estaba libre de todo cuidado y de la inquietud

de la ambición cuando no solo la desgracia, sino el vicio y el pecado, no existían. Zeus replica á esta glorificación de la edad de oro que el hombre tiene manos y un pensamiento para servirse de ellas, y que su deber no es solamente seguir las inspiraciones de la naturaleza, sino crearse con la fuerza de su espíritu una segunda naturaleza, un orden de cosas superior, sin lo cual no podría poner á salvo su dignidad de Dios de la tierra. En la edad de oro los hombres, con toda su holganza, no fueron más virtuosos que los animales de hoy, sino acaso más obtusos. La necesidad y la miseria han producido la industria, aguzado el pensamiento y llevado al descubrimiento del arte; así de día en día, bajo el impulso de la necesidad, brotaron del espíritu humano mundos maravillosos y siempre nuevos. Por eso se aleja del animal y se aproxima á la esencia divina. Verdad es que la injusticia y la maldad crecieron al mismo tiempo. Pero en el estado animal no hay ni virtudes, ni vicios, porque no hay que confundir la virtud con la ausencia de vicio. El dominio de sí mismo no consiste en vencer una resistencia, si no el embrutecimiento animal sería virtud. La castidad no es una virtud en una naturaleza fría y apática; por eso no lo es apenas en el Norte de Europa, pero sí en Francia, aún más en Italia, y, sobre todo, en Libia. El resultado será no reconocer el ocio sino á título de contrapeso necesario del trabajo *(ocio-negocio)*. Trabajo y reposo debieran formar un ritmo natural. Para un espíritu bien nacido, el ocio es el mayor de los tormentos si no lo alterna con la actividad sostenida.

En la obra *De las locuras heróicas*, Bruno insiste aún más en este punto: que la vida del sentimiento es de naturaleza compleja en los que no están constituídos á la manera del animal; la existencia está formada de grandes contrastes; eso es lo que sirve para medir el desarrollo del sentimiento. El necio se complace en el estado presente, sin pensar en lo que precede ni en lo que sigue, ni en la situación contraria, tan próxima, sin embargo, ni en el elemento ausente que, no

obstante, es siempre posible. Por eso su alegría puede estar exenta de congoja, de miedo y de arrepentimiento. La ignorancia es la madre de la felicidad sensual y del paraíso animal. Quien aumente su saber, ensancha su dolor. A medida que el saber se desarrolla, se ven una cantidad más considerable de posibilidades, se fija uno un fin más elevado, que entonces llega á ser tanto más difícil de alcanzar. La locura heróica se produce cuando no se abandona la persecución de un objeto elevado, porque esta persecución vaya acompañada del dolor y del peligro. La mariposa, atraída por la luz, no sabe que allí está su muerte; el hombre heróico lo sabe, pero eso no le impide buscar la luz, porque considera que el dolor y el peligro no son males sino para la observación limitada y sensible, pero no desde el punto de vista de la eternidad *(ne l'occhio de l'eternitate)*. Es necesario que toda aspiración superior vaya acompañada de amargura, porque el fin se eleva á medida que se avanza. Embárcase uno sin cuidado en la barca para comenzar el viaje, y pronto nos encontramos lejos en el mar infinito, que ofusca el espíritu y el pensamiento. Cuanto más se avanza, más claramente se ve que la satisfacción absoluta es imposible. Descúbrese que el objeto del impulso es infinito, y así nacen conflictos y disturbios en la naturaleza finita. Pero entonces se siente satisfacción en mantener encendido un tan noble fuego, aun cuando cause dolor. Es una forma superior de la conservación personal la que impulsa á continuar corriendo tras el ideal, á pesar de la desaparición de la armonía. Lo que encadena la voluntad *(vinculum voluntatis)* es en todos los grados un amor, pero este amor puede dirigirse á un objeto que exceda, con mucho, á la existencia finita del individuo.

Todo este orden de ideas es interesante, no solo para las respuestas á las objeciones que se han suscitado en estos últimos tiempos contra la ética, que tiene por fin la felicidad ó la prosperidad, sino también á causa del contraste que aquí ofrece Bruno con la concepción de la antigüedad y también

de la Edad Media. Agitarse en el conflicto de las cosas contrarias y navegar en el Océano de las aspiraciones infinitas: es para Bruno el ideal. Eso origina una riqueza y una plenitud de vida interior que ningún estado posible de reposo, sin excepción, podría producir en su sentido. Recordando á Platón y Plotino, la obra *De las locuras heróicas* imprime precisamente á Bruno el sello del pensador moderno. Es aquí el precursor de Lessing y de Kant en la idea de que la aspiración eterna es el soberano bien; del mismo modo su posición frente á la idea de la edad de oro hace pensar en el concepto de la historia de la civilización de estos últimos tiempos. En sus ideas éticas, como en su concepto del mundo, trabaja ante un vasto horizonte, forjándoselo susceptible de una ampliación indefinida.

14.—TOMMASO CAMPANELLA

Como Bruno, Campanella era un fraile que se puso en contacto con los nuevos pensamientos del siglo y que los acogió como alma creada para comprenderlos. Pero pertenece ya á la reacción. Concuerda con los filósofos del Renacimiento en decir que llegarán una ciencia nueva y una filosofía nueva, ahora que el libro de la naturaleza está abierto como nunca lo estuvo. Pero razona su pretensión diciendo que la filosofía antigua era pagana. Es absurdo, á su juicio, conciliar la filosofía de Aristóteles con la fe de la Iglesia, aunque esto se haya creído posible durante toda la Edad Media. Habría que fundar una nueva física y una nueva política, una filosofía completamente nueva, para que la Iglesia subsista é impedir que se ruborice frente á los demás continentes, que aportan una civilización no producida en el seno de la Iglesia. Las esperanzas audaces de los pensadores del Renacimiento se encuentran aliadas en Campanella á la humildad del creyente católico. Niega que Bruno haya sido quemado por sus opiniones científicas; invita á la Iglesia, en la defensa que escribió en pro de Galileo, á dejar libre

curso á la investigación basada en la experiencia; el libro de la naturaleza, estudiado á fondo, concordará seguramente con la Sagrada Escritura. Pero habiendo condenado la Iglesia á la astronomía nueva en la doctrina de Galileo, se doblega. Verdad es que para él resulta ahora una satisfacción el no verse obligado á renunciar á la concepción de la naturaleza que había aprendido en Telesio y expresado en sus escritos anteriores. Pero su tentativa de establecer otra filosofía que la filosofía escolástica, le atrajo una cruel enemiga, que contribuyó probablemente á su dilatado cautiverio. Su figura tiene algo de trágico. Todo su entusiasmo por la causa de la Iglesia no le sirvió para nada. Además, no era capaz de dominar á las potencias del pasado. Sobre ellas se elevan en Campanella pensamientos considerables; pero están envueltas en formas escolásticas y místicas, y cuando llegó á confiarlas á la publicidad, ya habían sido expresadas en forma más clara y más de acuerdo con la ciencia moderna por Descartes.

Campanella nació en 1568 en Stilo, Calabria. Cambió su nombre de pila Juan por el de Tomás cuando entró, á la edad de catorce años, en la Orden Dominicana. Según sus propias declaraciones, la tendencia religiosa no fué la única que le impulsó á dar este paso; acaso más que nada, la esperanza de poder continuar mejor sus estudios en el convento. Su celo y su sagacidad llamaron muy pronto la atención y el temor de los frailes. Atacó la filosofía de Aristóteles con argumentos tan concluyentes, que se creyó que no le habían venido á la mente de una manera natural, y su afición á las «ciencias ocultas» confirmaba esta opinión. La filosofía de la naturaleza de Telesio excitaba su admiración y estaba acongojado porque no se le permitía hablar al anciano pensador: no le fué dado verlo más que en el ataúd. En los puntos esenciales sigue la filosofía de Telesio, de quien se muestra celoso defensor. Para sustraerse á las enemistades que había suscitado fué á Roma, y de allí á Florencia y á Padua. No consiguió obtener una cátedra desde donde poder anunciar

sus ideas. Había prevención contra la nueva doctrina. Le fueron arrebatados sus manuscritos, y sólo los recobró á su regreso de la Italia septentrional, cuando hubo de comparecer ante la Inquisición romana. Parece, sin embargo, haberse librado harto fácilmente de la prueba á que se le sometió. Una prueba más ruda le esperaba en su patria. Durante la efervescencia general de los espíritus y el descontento causado por la administración española, estallaron disturbios en Calabria. Campanella, que había atraído sobre sí la atención por su filosofía, llegó á ser objeto de desconfianza á causa de sus ideas socialistas, concebidas muy prematuramente, y no menos á causa de su creencia en que los signos de la naturaleza y del tiempo le autorizaban á predecir grandes revoluciones para el año 1600. Sospechando que quería atacar la seguridad del Estado y acusado de herejía, fué sometido en varias ocasiones á terribles torturas, permaneciendo veintisiete años en el cautiverio. Pero el entusiasmo de este hombre de hierro era indomable. En la cárcel hacía versos y meditaba, y cuando cambió el calabozo subterráneo por una habitación mejor, dedicóse con ardor á sus estudios. Algunos amigos que le visitaban confiaron sus manuscritos á la prensa. Acabó por obtener la libertad y fué trasladado á Roma. El Papa le tomó bajo su protección, dejándole huir á Francia. Allí, sostenido por el Gobierno francés, pasó en paz sus últimos años. Murió en 1639, dos años después de la aparición de la primera obra de Descartes, que debía hacer época.

Campanella quiere una filosofía que parta de la experiencia. Así que se entusiasmó con el programa de Telesio, sin fijarse en sus imperfecciones. Por la misma razón le interesaron vivamente las observaciones de Tycho-Brahé y de Galileo, y vaciló por algún tiempo, como indicamos, en su concepción del universo. Si Galileo tiene razón en sus conclusiones—dice,—es preciso que filosofemos de una nueva manera. Y como Galileo se apoya siempre en obervaciones, no se le puede refutar más que con otras observacio-

nes. El católico Campanella se preocupa mucho de que la Iglesia no se exponga al ridículo condenando la nueva doctrina. Para eso escribe en la cárcel su *Apologia pro Galileo,* que se imprimió en Francfort en 1622, gracias á la intercesión de uno de sus amigos. Pero la Iglesia (como luego diremos con más detalles) no quería entrar por el camino que Campanella le invitaba á seguir con tantas instancias: dejaba inexplicado el libro de la naturaleza y el libro de la revelación convencida de que acabarían por ponerse de acuerdo, sobre todo perseverando en la opinión de la Biblia, que se contenta con una concepción del mundo, sensible y popular. Cuando se pronunció la sentencia contra Galileo, Campanella era un católico tan ferviente y á la vez un partidario tan celoso de Telesio, que se sometió á esta decisión (1). Limitóse á rechazar las esferas fijas, apoyándose en las investigaciones de Tycho-Brahé y de Galileo. Como Telesio, creía que había en el mundo dos fuerzas enemigas: la fuerza de expansión (el calor) y la fuerza de contracción (el frío); la primera tiene su asiento en el sol *(centrum amoris)* y la segunda en la tierra *(centrum odii).* El sol, con las otras estrellas como satélites, gira alrededor de la tierra.

La concepción de la naturaleza en Campanella tiene, como en Telesio, un carácter animista, debido á que para él la acción recíproca de las cosas, y principalmente la atrac-

(1) En la *Apologia pro Galilæo* (Francfort, 1622, p. 54), Campanella dice que las investigaciones modernas le obligarían acaso á creer en la existencia de muchos soles en el universo, de suerte que éste no tiene dos centros, como se suponía hasta entonces, á saber: el sol y la tierra, sino un gran número. Sin embargo, se abstiene de pronunciarse decididamente por esta opinión. Hasta duda en la *Realis philosophia*, p. 10 (1623). Posteriormente intercaló en su *Universalis philosophia seu metaphysica*, III, p. 71 (París, 1638) algunas observaciones, en que mostraba qué concepto del universo había uno de formarse en el caso de que Galileo tuviese razón *(posito quod vera sint Galilei dogmata)*, pero añade: «Acaba de condenarse en Roma á Galileo, y lo que yo he escrito antes de estas observaciones queda en pie.» ¡Maldita comprobación!

ción mutua de las fuerzas opuestas, serían incomprensibles si no estuviesen animadas. Para poder obrar unas sobre otras, es preciso que se sientan. Repite los argumentos de Telesio, desarrollándolos con más precisión. Lo que ofrece más interés es su observación de que la sensación no puede nacer de una acción común de los elementos, en vista de que la formación de una facultad ó de una propiedad completamente nueva sería una creación de la nada. En la antigüedad se ha alegado, por el contrario (con Lucrecio), que la naturaleza ofrece una multitud de ejemplos en que el producto tiene otras cualidades que los elementos constituyentes. Pero Campanella replica que los casos de este género son también para nosotros una creación de la nada, porque no comprendemos lo que en los elementos contiene la posibilidad de la nueva propiedad. Decir que la sensación nace de elementos materiales, de la misma creación de la nada, es lo mismo que decir que lo material nace de lo inmaterial. Lo que en los elementos contiene la posibilidad de la nueva propiedad debe tener una afinidad de sustancia con ésta *(ejusdem rationis)*, sin que por eso preexista de la misma manera que aparece en el resultado *(eodem modo quo nunc)*. Así concebida, la idea de la animación de todas las cosas tiene un significado que es absolutamente independiente del animismo, y que adquiere todos sus derechos cuando el animismo se sustituye por la explicación mecánica de la naturaleza. Sin embargo, Campanella se limita á asociar de esta manera el alma sensible ó material sola con el resto de la naturaleza. La parte superior y espiritual del alma está para él, como para Telesio, creada de la nada.

La filosofía de la naturaleza de Campanella se desarrolla, como la de Bruno, en toda una metafísica, que va aliada también á ideas religiosas. Todo lo que existe aparece como fuerza *(potestas)*, saber *(sapientia)* é inclinación *(amor)*. Ser significa, en primer lugar, poder llegar á hacerse valer. La fuerza se encuentra, en su grado y en su forma supremas, infinita en la divinidad; está circunscrita en toda exis-

tencia finita, en la cual la plenitud del Ser se halla siempre limitada en una medida más ó menos grande por el No-Ser; no hay nada que no sea Dios; se hace sentir en todas las cosas por su esencia, no obrando al exterior *(essentiando, non exterius agendo)*; pero hay muchas cosas que un ser finito no es. La diversidad de los seres finitos muestra este No-Ser relativo; en eso se limitan y se niegan mutuamente. Lo que es verdad de la fuerza es verdad, igualmente, del saber y de la inclinación. Sin saber, la fuerza no puede obrar. Pero esta ciencia es inmanente en la fuerza y consustancial con ella. La facultad de observar contra lo que debe obrar no puede separarse de la facultad activa. El instinto de conservación de los animales nos lo demuestra claramente; eso es cierto de todas las cosas de la Naturaleza. Por lo que es preciso que el saber sea primordial, y no solo un producto de influencias exteriores. El postulado de cualquier otro saber es la ciencia del yo. Esta ciencia original del yo se encuentra en toda cosa, pero «oculta» *(intellectio abdita)*; está fuera de toda oposición y de toda modificación. Campanella intenta demostrar cómo el conocimiento del yo es posible, contradiciendo así la proposición de Telesio: que todo conocimiento supone un cambio. Esta proposición no es verdadera, á juicio de Campanella, sino para el conocimiento adquirido por la experiencia externa. Para conocer otras cosas hay que estar influído por ellas y, por consiguiente, modificarse. Pero para conocerse á sí mismo no es necesario ser influído y modificado, porque lo que se tiene aquí que conocer existe ya y no necesita llegar á ser. El ser particular tiene de sí mismo una «noción innata y oculta» (*notio abdita innata*), que forma una sola cosa con su naturaleza. Si no nos comprendemos inmediatamente á nosotros mismos; si debemos aprender á conocer nuestra naturaleza por nuestras acciones, proviene de que nuestro conocimiento del yo que existe en nuestra naturaleza está siempre impedido ó trabado por influencias exteriores. Es necesario, para la conservación personal, aprender á conocer otras cosas, y así modificarnos constan-

temente. Con eso se oscurece la ciencia original; el alma se sepulta en el olvido y en la ignorancia de sí misma. Sobre todo los animales inferiores son extraños á sí mismos y viven á causa de la influencia incesante del exterior como en un extravío continuo. Esta ciencia «oculta» de sí mismo es, sin embargo, el postulado necesario para tener algún conocimiento de las demás cosas. Percibo el calor: esto significa que me siento caliente. Todo conocimiento del mundo exterior es una determinación, una modificación especial de mi conciencia, y supone ésta. En el ser infinito sólo la ciencia original de sí mismo puede tomar un desarrollo libre y marcado, porque las influencias exteriores son aquí nulas. Pero para los seres finitos, el precepto de que hay que conocerse á sí mismo significa que todo conocimiento se apoya en nuestra sensación inmediata. Los escépticos pueden tener razón en lo que concierne á todo conocimiento derivado; pero éste supone siempre la conciencia de nuestros propios estados inmediatos y de sus modificaciones, y esta conciencia es una realidad que no se puede poner en duda. Ocurre con nuestro saber como con nuestro poder: el que pueda levantar una carga, supone que puedo levantar mi brazo; del mismo modo, no puedo tener conocimiento de las otras cosas sino porque puedo reconocer que mi propio estado está determinado por estas otras cosas. Acaso me engañe al explicar mi estado, pero no me engaño diciendo que lo percibo de una manera determinada.

Campanella se documenta con San Agustín, el cual ha demostrado ya que la conciencia inmediata no engaña. «Para mí, dice San Agustín, la cosa más segura es que existo. Si negáis que existo, diciendo que me engaño, confesáis que existo, porque no puedo engañarme si no existo.» Esta teoría lleva á Campanella al punto que, gracias á Descartes, llegó á ser el punto de partida de toda la filosofía moderna. Verdad es que la *Metafísica* de Campanella, donde se expresa esta teoría, se publicó un año después del *Discurso del método*, de Descartes; pero, seguramente, ya había sido es-

crita, en su mayor parte, durante el tiempo de reclusión. Por lo demás, la idea de hacer de la conciencia inmediata la base de todo saber, se encuentra ya en muchos pensadores del Renacimiento: en Nicolás de Cusa, Montaigne, Charron y Sánchez (que no hemos tenido aún ocasión de mencionar). Pero Campanella se remonta más alto. Su ciencia «oculta» es lo que se podría llamar ahora ciencia potencial; es más bien posibilidad de conciencia que conciencia real; por lo demás, Campanella enseña también que está constantemente interceptada por la experiencia externa. Sin embargo, podemos adquirir un conocimiento real de nosotros mismos, no sustrayéndonos á toda modificación (porque nuestro pensamiento no puede tener conciencia de un estado invariable), sino considerando cómo nuestro ser se desarrolla por medio de cambios y de nuestras acciones. Es lo que Campanella reconoce diciendo: «Múltiples modificaciones ocultan nuestro ser primitivo y nos transforman continuamente en nuevos seres. Esto es lo que impide la comparación con el pasado, la unidad de nuestro ser y, por consiguiente, el conocimiento de nosotros mismos.» Aquí se indica otra especie de conocimiento del yo semimística que él suponía independiente de toda modificación.

En todas las cosas se manifiestan, no sólo la fuerza y la ciencia, sino también la inclinación. Es lo que se traduce por la tendencia que tiene toda cosa á conservarse. La piedra quiere permanecer piedra, y si se la lanza al aire vuelve á bajar á la tierra de donde salió. Las plantas y los animales buscan, por medio de la reproducción, una conservación personal que se extiende más allá de la existencia del individuo aislado. Campanella llega á ver en la necesidad que tienen la luz y el calor de difundirse en todo y por todo, esta misma tendencia eterna ó el «amor» en actividad. Y como la fuerza de moverse á sí mismo supone la fuerza de mover cualquier otra cosa, y la ciencia de sí mismo supone la ciencia de cualquier otra cosa, así el amor de sí mismo supone el amor de cualquier otra cosa. Las formas particu-

lares que toma el amor por relación á diferentes objetos suponen el amor «oculto» (*amor abditus*), por el cual todo ser conserva y mantiene su existencia propia. La felicidad del hombre, como la de todo ser, consiste en esta conservación personal; si consistiese en cualquier otra cosa, la consecuencia sería su aniquilamiento voluntario. La virtud es la regla seguida para alcanzar el fin supremo, la conservación personal completa; la virtud es para el individuo lo que es la ley para la sociedad. De tres maneras se puede conseguir el fin de este mundo: conservando su propia personalidad, reproduciendo su vida en sus hijos y dejando á su muerte honor y gloria. Un cuarto camino conduce á la vida eterna en Dios, donde el hombre participa del Ser infinito, del cual está aislada su propia existencia por la mezcla del No-Ser. Campanella asocia así íntimamente toda moral y toda religión á la conservación personal. En la religión, las relaciones son más íntimas; el amor inconsciente ú «oculto» de sí mismo, que existe en el fondo del amor por cualquier otra cosa, resulta ser, esencialmente, el amor del Ser infinito, que se hace sentir en la existencia limitada de todas las cosas, y sólo participando de este amor podemos lograr la felicidad eterna. He aquí por qué hay una religión primitiva, «oculta» (*religio abdita*), en todos los hombres, del mismo modo que una ciencia «oculta» y una inclinación «oculta», y forma una sola cosa con ellas. Las diversas religiones positivas pueden engañarse; pero no esta religión interior, primordial. La necesidad de una revelación únicamente se desprende de las diversidades y de los errores que presentan las religiones positivas (*religiones superadditæ*).

En su ética individual, Campanella recuerda constantemente á Telesio. Como él, hace de la elevación (*sublimitas*) el apogeo de toda virtud. Expresa la verdadera nobleza, la conservación personal del alma; desdeña los honores del mundo, y en su persecución de la libertad para ella y para los demás, no abjura ni ante las más afrentosas torturas, ni ante una larga reclusión. En su ética social examina las diver-

sas sociedades desde las más pequeñas, la familia y el hogar, hasta el imperio universal, pasando por la comunidad y por el Estado, siendo el imperio la sociedad humana universal, cuyo guía supremo es el Papa y cuyo Senado está formado por príncipes laicos. Campanella se ocupaba ardorosamente de política. Acaso concibió en su juventud proyectos audaces sobre el porvenir de su patria, y él mismo se creía llamado á desempeñar el oficio de reformador religioso y político. Reina aún una gran obscuridad sobre la conspiración, en que parece haber tomado parte. Algunas palabras que se leen en su descripción del hombre sublime, podrían dar á entender que había formado grandes proyectos que no quería confesar. Sea de ello lo que quiera, pensó posteriormente en un imperio teocrático universal que se extendiese sobre toda la tierra, con el Papa á la cabeza; á España se le adjudicaba la tarea (se expone especialmente en la obra *De la monarquía española)* de someter á la Iglesia los individuos de continentes lejanos, mientras que era deber del «muy cristiano» rey de Francia (según el prefacio de la *Universalis philosophia*) extirpar las herejías en Europa. En política, como antes en la concepción de la naturaleza, se manifiesta la actitud reaccionaria de Campanella. Está particularmente en abierta oposición con Maquiavelo, á quien considera (sobre todo en el *Atheismus triomphatus*, 1636) como el representante del principio del mal.

Pero es cosa notable que aquí, como en el dominio de la filosofía de la naturaleza, Campanella sufriese en alto grado la influencia de las ideas que quiere ó que necesita combatir precisamente. Hizo publicar, como suplemento á su ética y á su política, una descripción ideal del porvenir: *La ciudad del sol* (*Civitas solis*). Vió la luz estando en el calabozo, cuando la opresión pesaba gravemente sobre él. Un siglo antes Tomás Moro, canciller de Inglaterra, y casi al mismo tiempo que Campanella Bacon de Verulam, habían dado á luz un ideal de sociedad humana, tomando los tres por modelo *La República* de Platón. Campanella describe un orden social en que

rèine la ciencia, es decir, la ciencia de la naturaleza y la filosofía, y donde el trabajo material recobre sus derechos. No hay clero ni hay nobleza. Gobiernan aquellos que han recibido mejor instrucción práctica y teórica. Los habitantes de la Ciudad del Sol juzgan ridícula la idea de que los artesanos no puedan formar una clase tan noble como los demás miembros de la sociedad. Queda suprimida la propiedad privada, la mansión aislada, la vida desenvolviéndose en el seno de la familia, porque esto favorece el egoismo, amenguando el patriotismo ardiente que anima á los habitantes de la Ciudad del Sol. Las autoridades regulan las relaciones sexuales con arreglo á consideraciones fisiológicas, á fin de que el Estado tenga ciudadanos bien constituídos y robustos. La especie, piensan los ciudadanos de la ideal ciudad, y no el individuo, es quien debe conservarse por la reproducción. El orgullo se considera como el peor de los vicios. Cada uno se encarga de la tarea más proporcionada á sus facultades, y recibe el producto del trabajo según sus necesidades y sus méritos. El azar es absurdo, ya se trate de procreación, de vocación ó de reparto. Eso traería, por consecuencia, la injusticia y la miseria de muchos hombres. «Actualmente la ciudad de Nápoles cuenta 70.000 almas. De estos 70.000 hombres, apenas trabajan 10 ó 15.000, y el trabajo exagerado y continuo de todos los días les mina y les mata, mientras que los otros se entregan al placer ó á la apatía, á la avaricia, á los deseos enfermizos, á la voluptuosidad y á la holganza. Pero en la Ciudad del Sol, donde las artes, los trabajos y las ocupaciones están repartidos entre todos los hombres, no se necesitan más de cuatro horas de trabajo al día. El resto del tiempo puede emplearse en adquirir conocimientos, en discutir, en leer, en escribir, en pasear ó en ejercitar la mente y el cuerpo.»

Esta humanidad del porvenir, cuya visión tenía Campanella cuando estaba en su calabozo—«aunque encadenado, libre, solitario, pero no solo, silencioso, mas no obstante, sin tener que ahogar gritos de angustia», como dice en uno

de sus sonetos,—ofrece cierto contraste con el concepto filosófico, político y religioso que desarrolla en sus demás escritos. Decir que el individuo debe renunciar para siempre en la *Ciudad del Sol* á encontrar su propio camino para llegar al fin, no concuerda con el relieve acentuado que diera á la conservación personal. Campanella olvida, entre otras cosas, que considera en otras ocasiones la reproducción como una forma de la conservación del *individuo*, y supone aquí que *sólo* importa la conservación de la especie. Pero aún es más singular la oposición entre la *Ciudad del Sol* y la teocracia, á que aspira Campanella en sus escritos filosóficos y políticos. Toda jerarquía y toda aristocracia han desaparecido. Verdaderamente, tampoco queda lugar para la religión positiva. Parece que basta la religión «oculta», y llega á decir que el cristianismo no hace más que sancionar lo que se cree admisible conforme al pensamiento natural; sanción que no es necesaria, dada la perfección del orden social que reina en la *Ciudad del Sol*. Hay sin duda, como Sigwart hace notar en su disertación sobre Campanella y sobre sus ideas políticas, cierta concordancia entre el plan de una teocracia y el plan de un Estado futuro científicamente administrado. Pero es característico que Campanella haya elaborado sus ideas bajo esta doble forma y de manera tal, que no es en la teocracia, sino en el Estado socialista, donde el derecho del trabajo y de la ciencia ocupa el primer rango y se convierte en el ideal definitivo. Vió en las potencias de su siglo, y hasta en los representantes de la reacción, en el seno de la Iglesia y del Estado, medios y fuerzas educadoras, que debían llevar en línea recta al fin ideal, diametralmente opuesto al estado de cosas existente. Reaccionario bajo tantos respectos, Campanella lleva en las venas la sangre del Renacimiento, y su mirada atraviesa los límites del mundo social actual con el mismo entusiasmo con que Giordano Bruno dirigía la vista más allá de los límites sensibles del cielo exterior.

LIBRO SEGUNDO

LA CIENCIA NUEVA

1.—El objeto.

La práctica precede á la teoría y el arte á la ciencia, aunque después pueda salir de la teoría una práctica nueva y de la ciencia un arte nuevo. Como hemos visto, el humanismo procede de la situación política y social de los Estados italianos, y por el humanismo, considerado como dirección de vida práctica, se ha formado una nueva teoría del hombre. De igual modo la ciencia mecánica de la naturaleza ha salido de la industria floreciente de las ciudades italianas. Para proporcionarse medios de poderío y de magnificencia, los príncipes se veían obligados á proteger las artes y los oficios, y la fuerza individual, así como el sentimiento intenso que los ciudadanos tenían de su valor, se empleaban con actividad continua y reflexiva en el dominio de los trabajos y de las invenciones industriales. Las ciudades rivalizaban; trataban de superarse en habilidad profesional y se ocultaban avaramente las invenciones y las máquinas nuevas. El poner en práctica las fuerzas naturales aumentó el conocimiento de su forma de actividad y debía despertar necesariamente el interés por la investigación de sus leyes. No se comprende la aparición de un Leonardo de Vinci ó de un Galileo, sino asociándola á la industria italiana; del mismo modo, Pomponacio y Maquiavelo no se explican sino asociándolos al desarrollo del espíritu y de la política italianas.

Tomemos un caso concreto. Galileo comienza sus célebres *Discursos sobre dos ciencias nuevas* haciendo decir á Salviati, el principal personaje del diálogo: «La actividad inagotable que reina en vuestro arsenal, Señores de Venecia, me parece que proporciona á los espectadores amplia materia de especulación, porque numerosos obreros fabrican continuamente máquinas y utensilios nuevos.» Sagredo responde: «Tiene usted sobrada razón, señor, y como soy curioso por naturaleza, vengo muchas veces aquí, y la experiencia que poseen los que llamamos *los primeros*, en relación á su notable superioridad, me ha revelado muchas veces la relación de causa á efecto de fenómenos maravillosos que se tenían antes por inexplicables é increibles.»

El desarrollo de la nueva concepción del mundo tuvo también en este sentido una influencia preparatoria. Impulsó á buscar otro encadenamiento natural que el ofrecido inmediatamente por la percepción de los sentidos, y debía poner en camino de averiguar por qué fuerzas y por qué leyes el sistema del mundo, que el pensamiento construía sobre la base de la percepción, conservaba su cohesión y se mantenía en actividad. La nueva concepción del mundo no respondió á esta pregunta, ó si lo intentó, fué de una manera fantástica, poética, animista. Fué, sin duda, un progreso considerable que Telesio sustituyera la forma de Aristóteles por la noción de fuerza. Así quedaba establecido que la explicación no debe buscarse en la cualidad, en la forma perfecta del fenómeno, como para la obra de un artista que se comprende cuando se descubre el modelo que se ha presentado á su espíritu. Pero la noción de fuerza es completamente vaga y estéril en demasía mientras no se base en el conocimiento de la relación regular de los fenómenos. Si se sabe por qué ley el fenómeno B sucede al fenómeno A, se sabe también qué fuerza y cuánta fuerza hay que atribuir á A; porque fuerza no significa entonces sino las condiciones contenidas en A para que B se produzca. Pero para hacer este descubrimiento, no bastan la percepción y la descripción.

Hay que remontarse á relaciones menos complejas y examinar de una manera experimental las condiciones de que depende la aparición de los fenómenos. No se trata solamente de una imagen de conjunto. Es preciso que la imagen sea analizada en sus rasgos tomados uno á uno, y que las relaciones de estos rasgos sean comprobadas. Solo entonces se podría tener la certeza plena y completa de que es válida la imagen. Muchos de los sabios que subsisten como creadores de la nueva ciencia mecánica de la naturaleza, han perseguido, por lo demás, la ejecución del nuevo sistema del mundo, del mismo modo que sacaron en parte de sus relaciones el objeto de sus investigaciones mecánicas.

Reprodújose aquí un pensamiento tomado á la antigüedad. Arquímedes, el fundador de la estática y de la hidrostática, ya había expresado en el siglo III antes de Jesucristo pensamientos que contenían el germen de una concepción mecánica de la naturaleza. La inclemencia de los tiempos forzó á este germen á esperar dos mil años para desarrollarse. La tendencia mental de Arquímedes había encontrado ya condiciones favorables de existencia; por eso Arquímedes se cuenta entre los autores que fueron estudiados, editados y traducidos con ardor en el siglo XVI. En realidad, sin embargo, se trataba de fundar una ciencia nueva. El interés filosófico de este acontecimiento se funda en su importancia para la vida del espíritu, y esta importancia es múltiple. Primeramente se desarrolla entonces un método nuevo y, por consiguiente, una nueva aplicación de la inteligencia humana, que influyó profundamente en el carácter y en la dirección del desarrollo del espíritu. Formáronse entonces necesidades y costumbres nuevas. La experiencia y el análisis prevalecieron sobre la contemplación y la construcción, si no las suplantaron en absoluto. En segundo lugar, el método nuevo podía aplicarse especialmente al aspecto material de la existencia. Seguíase naturalmente la cuestión de saber qué alcance tenían los resultados adquiridos: si contenían el conocimiento de la existencia toda, ó en qué

relación se encontraban con el aspecto espiritual de la misma. La revolución llevada á cabo por la nueva concepción del mundo había revelado ya á profundos pensadores que los enigmas del universo no están esencialmente situados, como creía la interpretación ingenua, fuera y por encima de nosotros en las grandes relaciones cósmicas, sino que se ocultan en nuestro propio fondo y en los fenómenos más humildes y más accesibles de la naturaleza. Esto es lo que el nuevo método y sus resultados hicieron evidentísimos. Por último, el conocimiento aún más exacto de la naturaleza y la facultad, que acompaña al descubrimiento de las leyes de la naturaleza, de prever el curso de los fenómenos y dominarlo en parte, debían reformar fatalmente el sentimiento de la dignidad humana, y continuar el desarrollo de lo que el Humanismo había comenzado bajo una forma más bien estética y teórica.

2.—Leonardo de Vinci.

Este gran artista nos reintegra al Renacimiento. Su nombre ocupa un lugar en la Historia de la filosofía, porque en los aforismos extraídos de sus manuscritos póstumos se encuentra la primera fórmula sobre el principio y el método de las ciencias exactas. Este espíritu, el más universal del Renacimiento, no se difundía solamente por las artes plásticas, sino también por la anatomía y la mecánica, y sentía la necesidad de darse cuenta, por medio de ideas filosóficas, del camino que tomaba en sus investigaciones, así como de las impresiones causadas por los hechos y hazañas de los hombres que le rodeaban. Nació en 1452 cerca de Florencia, y recibió lecciones de pintura del Verroquio, que cultivaba además el tejido, la fundición en metales y la orfebrería. Llamado á Milán por Luis el Moro, fundó una academia de ciencias. Opínase que una parte de sus notas estaba destinada á los cursos que preparaba para este establecimiento. En Milán, Leonardo de Vinci desplegó una múltiple

actividad; pintor y escultor, era además ingeniero, músico y maestro de ceremonias de la Corte. Después de la caída de Luis el Moro, ejerció principalmente su actividad en Florencia y en Roma. Pasó los últimos años de su vida en Francia, donde murió en 1519. Lo ondulante de su vida y la diversidad de sus ocupaciones le impidieron escribir todas las obras que proyectaba sobre materias físicas y filosóficas. Hubieran influído profundamente en el desarrollo del pensamiento científico y lo hubieran acelerado considerablemente. Algunas ideas que de ordinario se atribuyen á Galileo ó á Bacon, se encuentran ya expresadas por Leonardo de Vinci; pero han permanecido ocultas en sus escritos, no conocidos realmente hasta estos últimos tiempos. Las ideas principales que nos interesan desde este punto de vista, aspiran á recalcar la importancia de la experiencia ó á hacer sentir que, sin la aplicación de las matemáticas, los resultados de nuestro conocimiento no pueden adquirir una certeza plena é íntegra. La sabiduría es hija de la experiencia y, por consiguiente, también un producto del tiempo. Rechaza las especulaciones que no encuentran confirmación en la experiencia, madre común de todas las ciencias. Pero no quiere detenerse en la simple percepción. Está convencido de que á cada elemento activo (*potentia*) de la naturaleza van ligados efectos de una cualidad determinada, que se desarrollan en un orden determinado. La necesidad es el vínculo eterno, la regla eterna de la naturaleza (*freno et regola eterna*). Se trata de penetrar hasta ella (y así hay que concebir la opinión de Leonardo de Vinci); por su medio, el conocimiento matemático puede aplicarse á la experiencia, permite deducir de fenómenos actuales fenómenos que les están vinculados por una relación necesaria. Muéstrase esto con más evidencia y sencillez en la mecánica, «paraíso de las ciencias matemáticas». Los pensamientos que aquí se nos ofrecen, los aforismos de Leonardo de Vinci, contienen ya los problemas fundamentales de la teoría moderna del conocimiento. Poniéndolos en práctica, ha lle-

gado á ser uno de los creadores de la mecánica moderna y de la ingeniería.

El resto de las ideas de Leonardo de Vinci lleva la huella de un vigoroso naturalismo. Considera el alma, ya como el principio de la percepción, del recuerdo y del pensamiento, ya como el principio generador del organismo. A los que deseen saber algo más del alma, les recomienda los frailes, «esos padres del pueblo que por la inspiración conocen todos los misterios». Emite (como posteriormente lo hicieron Montaigne y Bruno) la idea del movimiento circular de la materia en el mundo orgánico é inorgánico, y de aquí saca una singular conclusión, que reaparece en Diderot mucho tiempo después. «En la materia que muere subsiste la vida sin que uno se dé cuenta; cuando esta materia pasa á los órganos nutritivos de los seres vivientes, se despierta á una nueva vida sensible y espiritual». Por consiguiente, ve en la aspiración y en la espectativa perpetua del hombre una prueba de lo que se deja sentir en la naturaleza misma, de la cual es símbolo el hombre.

A pesar del interés que ofrecen estas indicaciones, el puesto eminente que ocupa en la historia del pensamiento lo debe á la idea de la combinación de la experiencia con el pensamiento exacto. Transcurrió un siglo antes de que el desarrollo de esta idea pudiese ser continuado por grandes sabios que, necesariamente, debían descubrirla al seguir su propio camino.

3.—**Juan Keplero.**

Ya lo hemos indicado: la nueva concepción del mundo se manifestaba en forma de especulaciones místicas, hasta en el silencioso taller de Böhme. Su contemporáneo Juan Keplero, que en ciertos respectos era un espíritu de la misma naturaleza que él, llegó á encontrar en la nueva concepción un fundamento más exacto que aquel sobre el cual había podido apoyarse hasta entonces. Gracias á una combinación de facultades y de gustos en apariencia incompatibles, llegó,

á fuerza de trabajo entusiasta y de perseverancia, á abandonar la sublimidad de sus especulaciones para fundar una ciencia experimental exacta. Como Bruno, Keplero necesita un vasto horizonte; como él, está animado del deseo impetuoso de expresar los pensamientos que agitan su alma. «No conozco, dice, mayor tormento que no poder declarar lo que siento en mi fuero interno y con mayor razón decir lo opuesto á lo que pienso». Por lo demás, la ortodoxia, gracias á la estrechez de espíritu y á la gran superstición de la época, arrojó sombras lúgubres sobre su existencia. Sin embargo, su amor á la verdad y su infatigable entusiasmo en el trabajo, le sostuvieron á despecho de todas las contrariedades.

Keplero nació en 1571 en Weil, ducado de Wurtemberg. Era suavo, como tantos otros profundos pensadores de Alemania. Fué educado en el seminario de teología de Tubinga, donde cursó humanidades y cultivó la filosofía, las matemáticas y la astronomía. Allí se inició en la filosofía de la naturaleza de Aristóteles, á la cual permaneció fiel por mucho tiempo. En astronomía tuvo por profesor á Möstlin, que, en particular, dudaba de la exactitud del sistema de Tolomeo, pero oficialmente continuaba exponiéndolo. Ahorcó la teología para aceptar, á disgusto, el puesto de profesor de matemáticas en el gimnasio de Graz. Este nombramiento debía decidir de su porvenir y del porvenir de la ciencia. Concibió entonces el proyecto de crear una nueva filosofía de la naturaleza, conciliando el sistema de Copérnico con la antigua doctrina, según las que se movían los cuerpos celestes por las sustancias psíquicas. Sepárase categóricamente de Bruno (*Epitome astronomiæ Copernicæ; Opera omnia*, ed. Frisch, VI, p. 136 y sig.) al admitir que la esfera de las estrellas fijas es el límite del universo; según la teoría de Bruno, las estrellas fijas están á tal distancia unas de otras, que en realidad, podríamos ver de ellas mucho menos de lo que vemos realmente. La esfera de las estrellas fijas encierra un espacio vacío, en medio del cual se encuentra el sol. Alrededor del sol giran los planetas, entre los cuales

está la tierra. Bruno veía aquí mejor que Keplero. Por otra parte, este último estaba dispuesto á someter sus ideas (á pesar de su origen místico) á una comprobación más precisa que Bruno. La primera obra de Keplero (*Mysterium cosmographicum*, 1597) parte de hipótesis teológicas y pitagóricas. Quiere ver en el universo la imagen de la Trinidad: al Padre corresponde el centro, al Hijo la esfera circundante y al Espíritu Santo su relación recíproca, expresada por las relaciones geométricas entre las diferentes esferas en que giran los planetas. Porque el espíritu divino se revela en las relaciones armoniosas de grandeza del universo. Keplero trata de demostrar que en las diversas superficies esféricas donde giran los planetas se pueden colocar los cinco cuerpos regulares, establecidos por Pitágoras, que no tienen más que superficies iguales, con lados iguales y ángulos iguales. Las formas fundamentales de la geometría y del reparto de los cuerpos celestes en el espacio concordaban así exactamente. Tal es el misterio cosmográfico, con el cual Keplero estaba entusiasmado y al cual consideró como idea directriz; idea que contribuyó á favorecer ó á estorbar sus investigaciones posteriores. Esta idea era la expresión de la convicción que tenía, y que no abandonó jamás, de que ciertas relaciones matemáticas del universo debían poder demostrarse, requiriéndole á hacer investigaciones sin cesar. Esto le originó graves dificultades, á causa de la hipótesis de que partía la antigüedad y toda la Edad Media: que los cuerpos celestes deben girar circularmente, porque el círculo es la figura geométrica más perfecta.

Keplero envió su obra á Tycho-Brahé, «príncipe de los matemáticos de su siglo.» Tycho respondió en términos amables, declarando que los treinta y cinco años de observaciones en las cuales se apoyaba, no le permitían adherirse á lo especulado por Keplero, á pesar de la ingeniosidad que en ello encontraba. Dirigió especialmente sus objeciones contra la teoría de Copérnico. Las relaciones así iniciadas de estos dos hombres hicieron que, habiendo ido Tycho-Brahé á

establecerse en Praga poco después, Keplero fijase igualmente su residencia en Praga. A la muerte de Tycho-Brahé se quedó con todo su material científico. Sobre esto escribía Keplero á su profesor Möstlin: «Mi opinión sobre Tycho Brahé es que posee riquezas de las cuales, como tantos ricos, no saca todo el provecho que podría sacar.» Heredero de estas riquezas, debía en lo sucesivo desarrollar y comprobar sus ideas. Basándose en las observaciones de Bruno, descubrió las leyes que llevan su nombre y se sintió inducido (y esto es lo que más nos interesa) á reemplazar el concepto animista de la naturaleza, que había profesado hasta entonces, por el concepto mecánico.

Keplero pasó el resto de su vida en Linz, sujeto á los ataques violentos del fanatismo protestante y católico y abrumado por los esfuerzos penosos que hacía para proporcionarse los medios de hacer editar sus obras. Volvió por un año al ducado de Wurtemberg, su patria, á salvar de la hoguera á su madre acusada de magia, muriendo en 1630 en Ratisbona, á donde había ido para reclamar ante la Dieta del Imperio sumas que se le debían.

La idea que tenía de la significación de las relaciones cuantitativas en la naturaleza, hizo de Keplero uno de los fundadores de la ciencia exacta de la naturaleza. Llegó á esta idea por el camino de la teología, de la psicología y de la filosofía de la naturaleza. Conocemos ya el camino teológico. Como imagen exacta de la esencia divina, el universo fué ordenado según relaciones cuantitativas determinadas. Keplero tenía, como Copérnico, la convicción de que la naturaleza obra según reglas simples y claras. Así la simplicidad y el orden regular (*simplicitas atque ordinata regularitas*) de una concepción de la naturaleza hablan á su juicio en favor suyo. Se trata de reducirlo todo á los principios menos numerosos y más sencillos posibles. El fundamento psicológico proviene de que el espíritu humano embrolla las relaciones de cantidad; realmente está preparado para percibirlas. Las fuerzas de la naturaleza toman en las relaciones cua-

litativas aspectos muy distintos á los ojos de los diferentes sujetos (*pro habitudine subjecti*); no se puede llegar á la certeza plena é íntegra, sino ateniéndose al aspecto cuantitativo; por eso él produce la verdad propiamente dicha. El fundamento proporcionado por la filosofía de la naturaleza se encuentra, finalmente, en la materia misma, tal como la conocemos por la experiencia: «donde está la materia, está también la geometría» (*ubi materia, ibi geometria*). Es, en efecto, un hecho reconocido que el mundo participa de la cantidad (*mundus participat quantitate.*)

Creía Keplero poder responder por un *a priori* puro y simple (en el *Mysterium cosmographicum*) á la cuestión de saber qué relaciones cuantitativas hay en el fondo del universo. Sin embargo, abjuró de este error después de haber profundizado los datos experimentales de Tycho Brahé, así como sus propias observaciones. Sabido es con qué infatigable paciencia trabajó para encontrar una ley que concordase absolutamente con las observaciones, reemplazando por la elipse el círculo de la antigüedad.

Keplero ha expuesto claramente en su teoría de la hipótesis su concepción de la naturaleza de la investigación científica. Diversas causas le hicieron adelantar esta teoría. Tycho Brahé había rechazado con rigor la hipótesis de Copérnico, declarando la obra de pura imaginación (*imaginatio*), y protestando contra todo método que procede *a priori* (ó como se decía aún entonces, *ab anteriore*). A lo sumo, las dos teorías, la de Tycho Brahé como la de Copérnico, fueron consideradas por los adversarios (por ejemplo, por el Oso de los Dithmarses) como opiniones absolutamente arbitrarias, que no tenían otro fin que burlarse de las personas. Osiandro había declarado á su tiempo, para evitar el escándalo, que la concepción del mundo de Copérnico era una hipótesis destinada á hacer percibir únicamente las relaciones matemáticas, pero que no había que tomarla en serio. En su obra no acabada *Apologia Tychonis contra Ursum* (capítulo primero), Keplero discute en su conjunto la cuestión del

sentido de las hipótesis, y muchos años después vuelve sobre ello en el primer libro del *Epitome astronomiæ Copernicanæ*. Toda ciencia, dice, se apoya en ciertas hipótesis, y no importa para hacer investigaciones que se hayan encontrado todas las primeras hipótesis, por lo mismo que no se espera para construir la casa que se haya examinado si la tierra sobre que se cimenta es sólida. Hipótesis, en el sentido más amplio de la palabra, significa lo que se supone cierto, haciendo una demostración. En este sentido, la Geometría se apoya también en la hipótesis, y la observación en la cual se funda la ciencia de la naturaleza es, igualmente, hipótesis. En sentido más estricto, una hipótesis astronómica es el resumen de las ideas con ayuda de las cuales un sabio demuestra el orden de los movimientos de los cuerpos celestes. Esta clase de ideas no puede formarse de ninguna manera gratuitamente. Deben encontrarse confirmadas por el hecho de que las consecuencias que de ellas se han deducido concuerdan con los fenómenos reales y no conducen á absurdos desde el punto de vista físico. No puede prescindirse de ellas, como el médico no puede abstenerse de formar una idea de la enfermedad y de atenerse sólo á los síntomas. La ciencia comienza por la observación, erige sobre ella sus hipótesis y busca después las causas que produce el encadenamiento admitido. Aún se advierte en Keplero alguna incertidumbre en las relaciones entre el primero y el segundo término de esta tripartición. Cuando dice que Tycho-Brahé ha suministrado las observaciones en las cuales se basa la astronomía, y que Copérnico es el autor de la mejor hipótesis, evidentemente la hipótesis ha precedido á las observaciones. Lo que es igualmente posible si es la hipótesis, basada en un examen provisional, la que lleva á comprender los hechos encontrados y á indagar otros nuevos. Esto ocurrió con el mismo Keplero: fueron las hipótesis, sacadas del sistema de Copérnico, y sus ideas sobre la significación de la cantidad en el mundo, las que le revelaron el contenido de las

riquezas que Tycho-Brahé mismo no había sabido apreciar bien.

En lo concerniente al tercer término, la demostración de las causas, Keplero tiene cada vez exigencias más rigurosas. Comenzó (en el *Mysterium cosmographicum*) por hacer que las almas dirigiesen planetas, y hasta el sistema entero, por medio del alma universal (el sol). Posteriormente rompió con el animismo. En su disertación sobre Marte (1609), declara que trata de demostrar las causas físicas. Exige causas verdaderas (*vere causæ*) ó causas verosímiles. Está dispuesto á creer que las causas de los fenómenos naturales deben poder demostrar su actividad en la naturaleza. En la segunda edición de su obra, de tendencia animista, añade á la expresión «almas motoras» (*animæ motrices*) la observación siguiente: «en mi disertación sobre Marte he demostrado que no existían estas almas», y opina que en lugar de la palabra «alma», hay que poner «fuerza». «Antes, continúa, yo creía que la fuerza que hace girar los planetas era realmente un alma... Pero al considerar que esta fuerza motora disminuye á gran distancia... deduje que debía ser material». (*Opera*, I, pág. 176). El *Mysterium cosmographicum* fué desde entonces reemplazado en Keplero por la idea de una *Physica cœlestis*, pero carecía aún de medios para desarrollarla. Progresó considerablemente gracias á un gran contemporáneo suyo.

4.—Galileo Galilei.

Cuando, algunos años después de la muerte de Keplero, Galileo dijo en una carta que «había estimado siempre á Keplero como un espíritu libre (acaso demasiado libre) y perspicaz, pero que su método particular de investigación es diferente», pensaba sobre todo en las antiguas teorías animistas de Keplero. Es muy improbable que haya tenido claramente en cuenta el cambio brusco que se efectuó en Keplero cuando éste hizo el examen que debía llevarle al des-

cubrimiento de las famosas leyes. En realidad, estos dos grandes sabios trabajan con la misma intención: tratan de unir deducción é inducción, matemáticas y experiencia. Por eso permanecen como los fundadores de la ciencia experimental exacta. Sin embargo, Keplero comenzó más bien desde lo *a priori*, deductivo, mientras que Galileo partía del lado experimental, inductivo. Galileo es quien ha intentado la empresa decisiva que hizo de la ciencia de la naturaleza una ciencia autónoma y que creaba un ideal elevado para todas las investigaciones.

Galileo fué, como Bruno, un mártir de la nueva concepción del mundo. En él se produjo una interesante acción recíproca entre las investigaciones sobre astronomía y las investigaciones sobre química. Sus experiencias y el estudio que hizo de Arquímedes le mostraron las dificultades del sistema de Aristóteles y Tolomeo; por otra parte, su ardor en fundar el nuevo sistema del mundo le hizo descubrir en física nuevas leyes. Con lentitud y vacilación se decidió resueltamente por Copérnico. Nació en Pisa en 1564, donde estudió la filosofía, la física y las matemáticas, cultivando con entusiasmo la literatura poética. Prefería á Aristóteles, Platon y Arquímedes fué desde sus años de estudiante el punto de partida de sus ideas ulteriores. Profesor primero en Pisa, luego en Padua, expuso el antiguo sistema, estando convencido desde hacía tiempo en su fuero interno de la verdad de lo nuevo. Escribe en una carta á Keplero (Agosto de 1597): «Es una desgracia que los que buscan la verdad sin seguir método falso, sean tan raros. Hace muchos años que he llegado á la opinión de Copérnico, y que desde este punto de vista he encontrado las causas de fenómenos naturales, que con la hipótesis ordinaria son, seguramente, inexplicables. He notado muchas razones y refutaciones que no osaba, sin embargo, publicar, porque la suerte de nuestro Copérnico me intimida. Considéranlo algunos individuos, desde luego los menos, aunque también los mejores, como una gloria inmortal; pero para la multitud (hay tantos asun-

tos en este mundo) es más bien objeto de risa y de burla.» Sólo después de haber construído un telescopio y descubierto los satélites de Júpiter, se declaró abiertamente por el sistema de Copérnico (1610). Esta fué la señal de la persecución. Aunque Galileo hizo descubrimiento sobre descubrimiento en apoyo de su hipótesis (así descubrió las manchas solares y las fases de Venus), frailes y teólogos se confabularon contra él con una violencia sin cesar creciente. Los filósofos aristotélicos no querían mirar siquiera por el telescopio de Galileo, á fin de no contemplar el espectáculo ignominioso de las modificaciones del firmamento y para no perder con eso su fe en el antiguo sistema del mundo. Galileo tenía razón al decir que si las estrellas mismas bajasen del cielo á la tierra para ofrecer indudable testimonio, sus adversarios no se convencerían. En vano trató de demostrar que sus ideas no estaban en contradicción con la Biblia. Sin duda que de permanecer en Padua, que se encontraba bajo el dominio de Venecia, hubiera estado algo más en seguridad. Pero buscando partidarios y por adquirir una situación pecuniaria más ventajosa, aceptó las funciones de «matemático» del gran duque de Florencia. En esta ciudad era fácil conseguir algo de Roma. El colegio inquisitorial tomó entonces la decisión (1616), fecunda en consecuencias, de insertar la obra de Copérnico en la lista de libros prohibidos, «hasta que sea retocada», y de declarar herética su doctrina. Galileo fué citado ante el Cardenal Belármino, y recibió (como se supone en el campo católico) la orden formal de no defender y de no propagar la doctrina ya condenada por herética. Sin embargo, no se puede exhibir la prueba de que haya sido dada realmente orden semejante. Galileo no suspendió por eso sus investigaciones. Sus indagaciones sobre los cometas le atrajeron el odio de los jesuítas, y la poderosa orden se puso contra él como un solo hombre. Además, trabajaba sin descanso en una exposición completa de la diferencia causada por los dos sistemas del mundo, obra muchas veces anunciada en sus escritos anteriores. Pensaba que no había peligro en

expresarse hipotéticamente. Sirvióse, pues, del procedimiento de que Osandro se valió haciendo publicar la obra de Copérnico. En 1632 apareció su célebre obra, intitulada: *Diálogo en que durante cuatro días seguidos se discuten conversando los dos más importantes sistemas del mundo, el de Tolomeo y el de Copérnico, y en que se alegan argumentos filosóficos y naturales á propósito de las dos concepciones sin tomar una decisión (indeterminadamente)*. Los personajes del diálogo son Salviati y Sagredo, dos amigos de Galileo, y Simplicio, el representante de la filosofía de Aristóteles. Salviati es el investigador reflexivo del espíritu analítico; presenta las razones, pero sin sacar absolutamente ninguna conclusión determinada, y trata de contener al fogoso Sagredo, por medio del cual da salida Galileo á sus ideas, para desacreditarlas convenientemente, si es menester, por Salviati. Pero el lector ve bastante claro de qué lado se inclinan las simpatías del autor, y en Roma no se dejaron engañar. El libro fué prohibido, y Galileo citado á Roma. Es probable que no haya sido atormentado como se cree, sino solamente amenazado de tortura; pero el 22 de Junio de 1633 tuvo que renegar de rodillas «de la falsa doctrina, según la cual el sol es el centro del mundo y permanece inmóvil, mientras que la tierra no es el centro y es, al contrario, móvil» prometiendo, bajo la fe del juramento, «que en lo porvenir no enseñaría nada, ni de viva voz, ni por escrito, de donde se pudiera derivar esta doctrina, y que, al contrario, denunciaría á la Inquisición las personas heréticas ó sospechosas de herejía que llegase á conocer.» Que ha sido perjuro, está fuera de duda. No renunció á su convicción. En lugar de quemarle físicamente, se le infligió el vehemente dolor que causa la violencia de ahogar propias ideas. Dada su naturaleza, Galileo no sentía este dolor tan vivamente como lo hubiera sentido Keplero; pero era, sin embargo, bastante poderoso para hacerle la vida amarga. A eso se agregaron la melancolía y la ceguera. Vivía en los alrededores de Florencia bajo una vigilancia constante, entregado en alma y vida á sus ideas científicas.

La vida que salvó, gracias á su perjurio, adquirió un valor excepcional por la publicación de su segunda obra maestra: *Discursos sobre dos ciencias nuevas*, que fué impresa en Holanda (1638) para librarse de la censura. Esta obra, que contiene el fundamento de la física moderna, tuvo que meterse de contrabando en la literatura, como con exactitud se ha dicho. Galileo murió en 1642; su espíritu estuvo en actividad hasta el último momento. Señalemos ahora los puntos de vista que contribuyen á la importancia de Galileo en la historia general del pensamiento (1).

a)—El método y los principios.

Galileo alega, contra la lógica formal, que es excelente para regular y corregir la marcha del pensamiento, pero que no es un medio de descubrir nuevas verdades. Semejantes descubrimientos, dice, se hacen derivando una hipótesis de ciertas experiencias y tratando después de demostrar deductivamente que la hipótesis planteada concuerda con otras experiencias. El método analítico (*método risolutivo*) y el método sintético (*método compositivo*) se completan mutuamente. Si por inducción se entiende el examen de todos los casos posibles, semejante razonamiento es imposible ó inútil: imposible si no se pueden comprender todos los casos, inútil si fuese uno capaz de ir eliminándolos. No puede examinarse más que los casos característicos; de éstos se deducen los otros. Pero hay que conjeturar una proposición an-

---

(1) El primer tratado de historia de la filosofía que da á Galileo el puesto que merece por la clara conciencia que tiene del método de pensamiento, es el de Fries: *Die Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung*, vol. 2.°, Halle, 1840. Prantl ha tratado su teoría del método (*Galilei und Kepler als Logiker:* Münchener Sitzungsberichte, 1875), demostrando que eclipsa la de Bacon; además, Tönnies (*Über die Philosophie des Hobbes:* Vierteljahrrschrift für wissenschaftliche Philosophie, III) y Natorp (*Descartes: Erkenntnis theorie*, cap. 6°, Marburg, 1882), han demostrado la importante posición que ocupa Galileo en el umbral de la filosofía moderna, mientras que Bacon y Descartes son los iniciadores tradicionales.

tes de encontrar la prueba propiamente dicha. La confianza en la exactitud de la proposición contribuye mucho á hacer descubrir la prueba. Por otra parte, es preciso comprobar al detalle por medio de experiencias lo que se colige de principios generales. Así Galileo demostró, valiéndose de experimentos hechos sobre el plano inclinado, la exactitud de su hipótesis deducida *a priori*: que los espacios recorridos con una velocidad uniformemente creciente son entre sí como los cuadrados del tiempo.

Mas este concurso de la inducción y de la deducción hace surgir una dificultad, dado que al sacar nuestras conclusiones deductivas creemos los hechos más sencillos de lo que en realidad son. Las proposiciones matemáticas valen solamente para figuras ideales. No es un defecto de las cosas reales que su forma nunca coincida en absoluto con ninguna figura construída por la geometría. La figura irregular que tiene la piedra, es su mayor perfección. Pero al aplicar las conclusiones abstractas á los hechos concretos, se debe tener en cuenta la diversidad y la complicación de las condiciones. Es nuestra aritmética y no la figura de las cosas la que es imperfecta. En el vacío (supongámoslo) todos los cuerpos deben caer con la misma velocidad. Mas como no podemos hacer el vacío absoluto, examinamos lo que ocurre en los lugares en que el aire es más ó menos denso, y cuando vemos aproximarse las velocidades á medida que el aire se enrarece, consideramos la proposición como demostrada. Se demuestra que el cuerpo lanzado á lo largo de un plano horizontal proseguirá su movimiento si se suprimen todos los obstáculos, basándose en el hecho de que el movimiento dura tanto más tiempo cuanto más en condiciones se está de eliminar los obstáculos.

Para encontrar en las experiencias puntos de enlace de la deducción y para poder explicar en qué grado se aproximan las experiencias á las hipótesis ideales en las cuales se basa la deducción Galileo, como Keplero, insiste particularmente en las relaciones cuantitativas. Sólo indicando los fenómenos,

se podrá determinar hasta qué punto satisfacen las exigencias de la deducción. Por eso el principio de Galileo era medir todo lo que se podía medir y hacer mensurable lo que no se podía medir inmediatamente. El método principal de Galileo es el que Stuart Mill ha llamado mucho más tarde método de las variaciones proporcionales, y que se podría llamar también método del tránsito al límite. Permite aliar el pensamiento abstracto á la percepción concreta. Los casos concretos participan así por aproximación de la idealidad de las reglas abstractas. Del mismo modo que «la idea» era para Platón el arquetipo de las cosas reales, así también la ley es para Galileo la expresión ideal del encadenamiento de las cosas.

Si, pues, se puede encontrar la ley por medio del análisis de los datos de la experiencia, siguese de ahí que las causas que sirven para explicar los fenómenos deben darse en la experiencia. «Galileo profesa el mismo principio que Keplero expresaba al exigir verdaderas causas» (*veræ causæ*). Galileo demuestra exactísimamente que la invocación de la voluntad divina no explica nada, por el hecho mismo de que lo explica todo. Para Dios es tan fácil hacer girar el universo alrededor de la tierra, como la tierra alrededor del sol. Pero si consideramos solamente lo que gira, las dos opiniones son evidentemente muy distintas desde el punto de vista de la sencillez; una exige un gasto de fuerza mucho mayor que la otra. Las diferencias finitas desaparecen enfrente de lo Infinito, pero subsisten cuando se comparan entre sí dos cosas finitas. La ciencia debe atenerse á estas analogías: Si uno se autoriza con un milagro, se puede admitir la primera hipótesis exactamente igual que la segunda; pero eso no es tener criterio. Además, de que todas las obras creadas por la naturaleza y por Dios son milagros, aunque puedan explicarse naturalmente.

La aplicación de este método excluye, no solamente la explicación teológica, sino también la explicación animista. Explicar la acción recíproca de las cosas, por ejemplo, la

atracción del imán, por la «simpatía», es, sencillamente, desentenderse de una multitud de cuestiones por medio de una palabra sonora. De igual modo, la gravedad no es más que una palabra. No sabemos lo que atrae la piedra hacia la tierra, como tampoco lo que mantiene la luna en su rotación alrededor de la tierra, ó lo que continúa el movimiento de la piedra que ha salido de la mano que la lanzó. Por eso Galileo rechaza la hipótesis de que la luna influya en las mareas. El odio que tiene á las «cualidades ocultas» le induce aquí á error.

b)—**El nuevo sistema del universo.**

Aunque Galileo repita muchas veces en sus *Diálogos* que no quiere establecer un modo de ver especial, su punto de vista propio es desde luego bastante claro, dado que no lo conociésemos por sus cartas. Admira á Copérnico por haber podido adquirir y conservar la convicción de que la tierra giraba, á pesar del testimonio de los sentidos. Y él mismo introduce, por medio de sus descubrimientos astronómicos, toda una serie de pruebas de que el universo no puede dividirse, como creía Aristóteles, en un mundo celeste inimitable y en un mundo terrestre variable; las manchas solares y las nuevas estrellas demuestran que en el cielo mismo se verifican modificaciones. ¿Y con qué derecho, hace observar Galileo, se atribuye á lo que es invariable un valor superior á lo que es variable? «Por mi parte, hace decir á Sagredo, considero la tierra extremadamente bella y admirable, precisamente en razón de las modificaciones y de las creaciones numerosas y distintas que incesantemente en ella se producen.» A eso objeta Simplicio que las modificaciones efectuadas en la tierra pueden redundar en beneficio de los hombres, pero que los cambios en el cielo son absolutamente inútiles. Aplica un razonamiento semejante á la extensión enorme que el universo alcanzaría en el sistema de Copérnico (como Ticho-Brahé había notado ya): ¿qué utilidad tiene este espacio inmenso entre los planetas últimos y

la esfera de las estrellas fijas? En su respuesta, Salviati aplica á las causas finales la misma consideración que Simplicio en otro pasaje á las causas naturales: ¿cómo alcanzar las razones del Omnipotente? Hay tantas cosas en nuestro propio cuerpo cuya significación no conocemos: ¿cómo conocer, pues, la significación de los objetos lejanos? ¿Y cuán dificultoso es descubrir cómo una cosa se encadena en el conjunto al cual pertenece, si no se posee la facultad de ver lo que se produciría si se la quitase? Es poner límites á la potencia divina creer que las enormes dimensiones del universo harían imposible su actividad en todos los puntos. El sol alumbra la vid con sus rayos y la hace madurar como si no tuviese otra cosa que hacer; del mismo modo Dios y la Naturaleza pueden tener cuidado de cualquier cosa particular, aunque el universo se extienda al infinito. Galileo se inclina primero á admitir (con Bruno) la inmensidad infinita del espacio; duda que se pueda hablar de un centro del mundo; no se expresa de una manera terminante en esta materia; es que le daba en qué pensar la suerte de Bruno.

Sorprende que en su discusión de los sistemas del universo, Galileo no ha hecho mención de las leyes de Keplero, cuya deducción de la ley de la gravedad debía llegar á ser en manos de Newton un sostén tan poderoso del nuevo sistema. Galileo no debió atribuirles más que un interés puramente matemático, sin figurarse que podían probar el encadenamiento físico del universo.

c)—Las primeras proposiciones de la teoría del movimiento.

En apoyo de su nuevo sistema del mundo, Galileo se autoriza, como antes de él lo había hecho Copérnico, con el principio de sencillez. La naturaleza no hace nada en vano; por esta razón sigue siempre los caminos más sencillos y trata, por medio de un reducido número de causas sencillas, de obtener una diversidad en los efectos. Este principio de simplicidad, que opuso en astronomía á los sistemas complicados de Tolomeo y de Tycho-Brahé, le condujo en física á

formular las primeras leyes de las modificaciones de los fenómenos materiales. Lo más sencillo, á su juicio, era admitir que una cosa permanece en el estado en que se encuentra si no sobreviene cambio. Keplero había sentado ya el principio de que un cuerpo no puede por sí mismo pasar de la inmovilidad al movimiento. Galileo descubrió entonces que un cuerpo no puede tampoco por sí mismo modificar su movimiento ó pasar del movimiento á la inmovilidad. Es la ley que más tarde se ha llamado (con una expresión empleada por Keplero) ley de inercia. Sin embargo, Galileo no la erige en principio general. En ninguna parte ha declarado que la dirección se conserve como la velocidad. En los *Diálogos* se detiene, principalmente, en la conservación de la velocidad; piensa aquí, sobre todo, en el movimiento horizontal, y admite que el movimiento circular dura tanto como el movimiento rectilíneo. El principio resalta con más claridad en los *Discorsi*. Un movimiento, dice, no puede crecer si no se le comunica una fuerza nueva (*impeto, momento*) y no puede disminuir si no se le opone un obstáculo (*impedimento*), en los dos casos, por consiguiente, bajo la influencia de causas externas. Si se suprimen las causas externas *(dum externæ causæ tollantur)*, el movimiento continuará con la velocidad adquirida (1). Galileo dice, en términos literales, que esa es una experiencia hecha en pensamiento; pero demuestra la

(1) Galilei: *Opere*, XIII, p. 200 y siguientes; Florencia, 1842.—La traducción alemana de los *Discorsi* (en los *Klassiker der Naturwissenschaft*, núm. 24, p. 57) contiene aquí una inexactitud que hace desaparecer la simplificación proyectada por Galileo. Estas palabras de Galileo: *dum externæ causæ tollantur* (con tal de que se eliminen las causas exteriores), están traducidas así: «*während äussere Ursachen hinzukommen* (mientras vengan á agregarse causas exteriores). La experiencia teórica de Galileo se desprende mejor de otro pasaje de los *Discorsi* (*Opere*, XIII, p. 221): «*Mobile quoddam super planum horizontale projectum mente concipio, omni secluso impedimento*». (Yo me represento un cuerpo móvil tendido sobre un plano horizontal, eliminado todo obstáculo).—Sobre la historia de la ley de inercia, véase á Wohlwill: *Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes* (Zeitschrift für Völkerpsychologie, XIV-XV).

exactitud de la proposición con experiencias que prueban que el movimiento continúa en una dirección uniforme tanto más largo tiempo, cuanto antes se eliminan las causas exteriores. Aquí aparece la acción recíproca de la deducción y de la inducción en el método del tránsito al límite, y Galileo demuestra que el camino de la demostración no es igual al del descubrimiento. Porque no prueba nada remitirse á la sencillez de la naturaleza, aunque esta idea pueda llevar á importantes descubrimientos.

Galileo se sirve igualmente del principio de simplicidad como punto de partida en sus indagaciones sobre el movimiento de caída. «La observación atenta de la manera habitual de proceder y de ordenar de la naturaleza en todas sus formas de actividad, me ha llevado á examinar el movimiento naturalmente acelerado; emplea de ordinario los medios más sencillos y más fáciles... Desde luego, cuando considero que una piedra, saliendo del estado de inmovilidad para ser lanzada desde una altura considerable, cae al adquirir insensiblemente un nuevo aumento de velocidad, ¿por qué no he de creer que ese aumento se produce de la manera más sencilla del mundo? Y no podríamos encontrar aumento más sencillo que el que viene á agregarse uniformemente». Aquí los principios generales no sirven más que para descubrir y sentar leyes, no para demostrar.

Al comenzar sus indagaciones sobre el movimiento, Galileo dice: «Yo formo de un objeto muy antiguo una ciencia muy nueva». Subraya, principalmente, que nadie antes de él ha examinado las variaciones cuantitativas del movimiento en la caída libre ó en el movimiento de proyección. Galileo tiene conciencia de haber fundado con el descubrimiento de las leyes de esas variaciones una ciencia nueva, «cuyos secretos profundos está reservado penetrar á los espíritus superiores».

El progreso debido al establecimiento de esta ciencia tenía una importancia excepcional. La historia de la ciencia de la naturaleza ha demostrado después que las leyes del

movimiento encierran la clave de cualquier conocimiento científico de la naturaleza material. Galileo tenía ya el presentimiento de esto. Declara en los *Diálogos* que nunca ha podido comprender cómo las substancias pueden transformarse unas en otras. Cuando un cuerpo presenta cualidades que nunca ha poseído, no es imposible, á su juicio, que esto sea efecto de una modificación producida en el orden de sus partes, y en este cambio nada se pierde ni nada se crea. Era expresar claramente que no se pueden comprender las variaciones cualitativas de la naturaleza si no se las puede reducir á variaciones cuantitativas, es decir, á movimientos en el espacio. Entonces se planteó para la filosofía de los tiempos modernos la gran cuestión de saber cómo debía proceder frente al gran principio que así quedaba establecido, y que reveló victoriosamente su utilidad práctica en todos los dominios de la naturaleza.

(*d*)—La subjetividad de las cualidades sensibles.

Los ejemplos de Copérnico y de Bruno han demostrado ya que la nueva concepción del mundo planteaba el problema del conocimiento de una manera nueva. Si el pensamiento era lógico, la imagen del mundo, obtenida por la percepción inmediata, debía ser reemplazada por otra totalmente distinta. Esto es lo que resalta aún más claramente en Galileo.

Poniendo en el fondo de estas cuestiones importantes el principio de simplicidad, distingue expresamente entre la facilidad y la simplicidad con que procede la naturaleza y el método muchas veces complicado y penoso que tenemos que aplicar para convencernos de la simplicidad de la naturaleza. Lo que para nosotros es difícil de comprender, es muy fácil de hacer para la naturaleza. Resulta, pues, aquí una oposición marcada entre la existencia y el conocimiento. Galileo creía que esta antinomia desaparece en cierto modo en el conocimiento más claro que poseemos, es decir, en el conocimiento matemático. El conocimiento humano participa

aquí de la necesidad con que Dios piensa las verdades que existen en el fondo del encadenamiento de la existencia; pero lo que pensamos sucesivamente al avanzar penosamente de una conclusión á otra, lo conoce el Creador por una simple intuición (*di un simplice intuito*, por oposición á: *con discorsi*). En eso subsiste aún aquí la oposición entre simplicidad y diversidad. Sólo en intensidad, rigor y necesidad, coincide el entendimiento humano con el conocimiento divino. En amplitud es infinitamente inferior, y la investigación más profunda no podría penetrar el hecho más insignificante que ocurre en la naturaleza. Sócrates ha visto muy bien esta imperfección de nuestro saber, y, sin embargo, se le ha celebrado como el sabio de los sabios. La existencia, tanto por su simplicidad como por su infinitud, contrasta con nuestro conocimiento. Galileo profesa la *docta ignorantia*, lo mismo que Nicolás de Cusa y Bruno.

La oposición del conocimiento y de la existencia resulta desde luego de la diferencia netamente acusada que Galileo, como todos los secuaces de Copérnico, establece entre el movimiento absoluto y el movimiento relativo. No concebimos el movimiento sino con relación á un punto inmóvil. El movimiento común á muchos objetos procede (en lo que concierne á sus relaciones mutuas) como si no existiese. Mientras la antigua concepción del mundo suponía tranquilamente que el espacio visible y el espacio absoluto eran una sola é idéntica cosa, ahora iba á surgir el pensamiento de que el espacio absoluto, concebido como el receptáculo inmóvil de todas las cosas materiales, no es en manera alguna objeto de percepción sensible, en vista de que el cuadro, en apariencia en reposo, puede estar en movimiento con relación á un punto situado fuera, y así sucesivamente. De una manera general, el sistema de Copérnico, especialmente en la sagaz elaboración que de él hizo Galileo, ejercitóse en aplicar la ley de la relatividad del conocimiento. La filosofía peripatética, aunque no quería oir hablar de modificaciones en el cielo, veía, sin embargo, modificaciones reales en la

salida y puesta del sol y de las estrellas, y en la duración del dia y de la noche. El representante de Galileo en los *Diálogos* nota á este propósito: «Todo eso no son más que modificaciones desde el punto de vista terrestre. Suprimid la tierra con el pensamiento: ¡no hay ya ni salida, ni puesta de sol, ni horizonte, ni meridiano, ni día, ni noche!»

Toda una serie de modificaciones del cielo perdían así su carácter absoluto y no se explicaban más que por el lugar en que se colocaba el espectador; del mismo modo Galileo encontró ocasión, en lo que concierne á los fenómenos terrestres, de trasportar las diferencias del dominio objetivo al dominio subjetivo. Ya hemos visto que discutía la transformación de las sustancias y no quería admitir cambio sino en la disposición de las partes; con lo que se daba el golpe mortal al principio de la subjetividad de las cualidades sensibles. Pero Galileo ha expresado este principio bajo una forma aún más categórica. En un notable capítulo de una obra polémica de astronomía (*Il saggiatore*, 1623), declaraba que las únicas cualidades que debíamos necesariamente atribuir á las cosas, son figura, magnitud y movimiento ó reposo. Estas cualidades, que por esta razón llama cualidades primarias y reales *(primi e reali accidente)*, no pueden separarse de las cosas con ningún esfuerzo de nuestra imaginación, por grande que sea. Al contrario, es á un prejuicio conservado por los sentidos á lo que debemos el considerar el gusto, el olor, el color, el calor, etc., como cualidades absolutas de las cosas. No son más que nombres que damos á las cosas cuando provocan en nosotros ciertas sensaciones. En realidad, no tienen su asiento en las cosas, sino en el cuerpo sensible (*nel corpo sensitivo*). Suprímase el ser sensible ¡y todas estas cualidades desaparecerán inmediatamente! (1). El paralelismo

(1) Natorp tiene el mérito de haber sido el primero en llamar la atención (en su obra acerca de la teoría del conocimiento de Descartes) sobre este capítulo del *Saggiatore*. (*Opere di Galilei*, IV, p. 332-338; Florencia, 1842). La nueva doctrina era peligrosa, porque se creía que la negación de la realidad de las cua-

de esta observación con el orden de ideas empleado para defender el nuevo sistema del mundo es fácil de advertir. Tomó gran importancia para la teoría moderna del conocimiento, desde el momento en que ésta pudo deshacerse de los lazos del dogmatismo.

5.—FRANCISCO BACON DE VERULAM

a)—**Precursores.**

La ciencia nueva fundada sobre el terreno de las experiencias y de las invenciones de la vida práctica, debía producir un engrandecimiento de la lógica tradicional. Aun en los que no sufrían directamente la influencia provocada por la ciencia nueva, en el círculo mismo de los humanistas, la necesidad de una lógica se dejó sentir con una violencia cada vez más grande en el curso del siglo XV y XVI. De ahí una serie de tentativas de reformas, de programas y de declaraciones, que recelaban las sospechas de lo que debía reemplazar á la lógica escolástica, la cual no era verdaderamente propia más que para sacar conclusiones formales de las hipótesis sentadas previamente por autoridad. En la Edad Media eran principalmente la teología y la jurisprudencia las que se servían de la lógica, y ambas partían de hipótesis que la autoridad había establecido. La larga serie de tentativas de reformas culmina en Francisco Bacon de Verulam. Este hombre, presentado como el fundador de la ciencia experimental, no es siquiera un Moisés frente á la tierra prometida. Sin duda tiene don profético, y muchas veces expresa de una manera genial pensamientos que ilustran la marcha y las condiciones de la investigación humana, y es consciente de su oposición á la escolástica; pero la

---

lidades sensibles era contraria á la teoría católica de la comunión, segun la cual, la hostia conserva sus cualidades sensibles después de la transubstanciación. Descartes y Leibnitz tuvieron también ulteriormente muchos disgustos con motivo de esta cuestión.

tierra prometida había sido conquistada ya por Vinci, Kepler y Galileo. Modestamente declara que no es un guerrero, sino un heraldo (*buccinator*), que estimula al combate. Pero los sabios que fundaron la ciencia experimental moderna no tenían necesidad de los acentos de su trompa para inflamarse en el combate. Sin embargo, no por eso deja de tener Bacon su importancia en la historia de la filosofía. Recogió en sí en alto grado los pensamientos y las esperanzas que se agitaban en el siglo que vió nacer la ciencia nueva. Si no ha contribuído á su fundación, no fué menos influído por el medio en que se desarrolló y predijo que una ciencia nueva influiría necesariamente sobre la vida humana. Tiene conciencia clara, más que ningún otro pensador de este período, de que va á efectuarse una transformación fundamental en la marcha del pensamiento. Por eso será su nombre famoso, aunque haya que rebajarle un poco el pedestal á que sus compatriotas lo han elevado, puesto que no lo merece ni por sus obras, ni por su persona. Antes de examinar más de cerca á este hombre y sus obras, debemos detenernos un instante en sus precursores del siglo XVI.

Pedro de la Ramée *(Petrus Ramus)* salió del seno de los humanistas. A mediados del siglo XVI sostuvo una lucha violenta contra la lógica de Aristóteles. No hacía, verdad es, más que continuar con eso los esfuerzos (1) generosos del siglo anterior para aproximar más la lógica á su aplicación práctica, especialmente la aplicación á la retórica. Declara el mismo que ha tenido por maestros á Agrícola y á Sturm, á los humanistas y pedagogos alemanes. Pero es él el representante de esta dirección mejor dotado y más perfecto desde el punto de vista de la forma; sostuvo la lucha con una energía que contribuyó, en gran manera, á quebrantar la omnipotencia de la escolástica en las Universidades de la Europa occidental.

---

(1) Como Prantl ha demostrado *(Uber Petrus Ramus:* Münchener Sitzungsberichte, 1878).

Ramus nació en 1515 en el Noroeste de Francia; era hijo de un carbonero. Muchas veces tuvo que oir decir á sus adversarios (según los procedimientos polémicos entonces en uso) que era hijo de un carbonero. Pero él no se molestaba. No porque su familia, aunque caída, perteneciese á la nobleza, sino porque, gracias á su deseo ardiente de instruirse, se había elevado, por sus propias fuerzas, á una alta posición científica. Comenzó por entrar de ayo en casa de un rico estudiante parisiense. Cumplida la tarea cotidiana, estudiaba ardientemente. Primero le atrajo la lógica escolástica; pero no le satisfizo, y se puso á estudiar con entusiasmo los *Diálogos,* de Platón, que le parecían encerrar, en grado superior, la viviente y real actividad del pensamiento. En su tesis de doctor (1536), sostuvo la afirmación radical de que todo lo que ha dicho Aristóteles es absolutamente falso. La exasperación de los aristotélicos era grande; pero aumentó después de la crítica detallada que hizo de la antigua lógica. La Universidad pidió que se prohibieran los libros de Ramus, alegando que era un enemigo de la religión y de la seguridad pública, que inspiraba á la juventud un amor peligroso por lo nuevo. Francisco I suprimió entonces por un edicto los libros de Ramus, vedando al mismo tiempo atacar á Aristóteles y á otros autores antiguos. Pero Ramus recobró la libertad de enseñanza bajo Enrique II; explicando entonces en el Colegio de Francia, donde iban á escucharlo hasta dos mil oyentes. Era un movimiento como no se había visto desde Abelardo. En 1555, publicó Ramus en francés su *Dialéctica.* La idea fundamental de su doctrina es que se necesita examinar cómo la naturaleza usa del pensamiento antes de establecer leyes para ella. Remite por esta razón á los primeros filósofos que no han tenido aún lógica artificial. Estos filósofos, así como los grandes hombres de Estado, los oradores, los poetas y los matemáticos de la antigüedad, nos enseñan en sus obras el uso involuntario del pensamiento. Encontramos allí las reglas inconscientemente aplicadas. Las aficiones humanistas de Ramus se

satisfacen plenamente con hacer del estudio de los autores antiguos el auxiliar de la lógica. Como sus predecesores humanistas, propone dos funciones lógicas principales: la invención (*inventio*) de los argumentos, y el empleo que el juicio (*judicium*) hace de estos argumentos para fundar é ilustrar más el asunto. El juicio se llama muchas veces, por esta razón, en el lenguaje escolástico de las épocas siguientes: *secunda pars Petri*. Ramus se ocupó, sobre todo, de esta última parte, y desarrolló la teoría del razonamiento, poniendo de manifiesto (cosa singular) que apenas se aparta, en realidad, de la lógica de Aristóteles. El carácter puramente formal de su reforma se revela por la gran importancia que concede á las dicotomias. Conformándose al precepto de la lógica: que cierto atributo en cuestión es válido ó no, divide siempre la exposición en dos términos, sin cuidarse de la naturaleza de la materia. Con eso establecía, á decir verdad, una nueva escolástica. Sin embargo, Ramus sentía vivamente la necesidad de volver á la naturaleza; ha tenido el mérito de simplificar el estilo y de insistir en que el arte se apoye siempre en la naturaleza. Pero la naturaleza encontrábala en los escritos de la antigüedad, en lugar de buscarla en la actividad incesante del pensamiento. No profundizó el estudio de la psicología del pensamiento, y no pudo aún utilizar la ciencia nueva para describir el método de pensamiento.

Ramus, que se había convertido al protestantismo, fué asesinado en la noche de San Bartolomé (1572). El odio de escolásticos fanáticos ha enseñado no pocas veces el camino á los asesinos. Su cadáver fué mutilado por los estudiantes católicos. No obstante su reforma de la enseñanza en las artes liberales trascendió al extranjero floreciendo en Alemania, en Escocia y en Suiza. En la Universidad de Cambridge fué combatido por el ardiente escolástico y místico Everard Digby, probablemente profesor de Bacon; pero encontró también un celoso defensor en William Temple, con quién salió victorioso. Con sus escritos polémicos contra

el escolasticismo, sentó Temple los fundamentos de una tendencia más libre en filosofía. Lo que imprimió carácter desde esta época á la Universidad de Cambridge, por oposición á la de Oxford, que es más conservadora. El violento conflicto que surgió entre Digby y Temple á propósito del método debía excitar, naturalmente, un gran interés, y ha contribuído no poco, seguramente, al desenvolvimiento de Bacon (1).

Mientras la doctrina de Ramus proseguía su marcha triunfal por el Norte y el Oeste de Europa, muchos sentían una necesidad profunda de saber positivo, una sed de conocimiento sólido de la naturaleza real. Esto es lo que atestiguan los escritos de Telesio y de Campanella, y en parte también los de Bruno. Francisco Sánchez, autor del *Tratado de la noble y alta ciencia de la ignorancia* (*Quod nihil scitur*), que se publicó en 1581, ofrece un ejemplo notable de crítica penetrante de la ciencia tradicional; tiene conciencia clara de todo lo que es menester para saber bien algo, pero es impotente para encontrar la realización positiva de este ideal. Sánchez era hijo de un médico español que había venido á establecerse en Burdeos. Fué profesor de medicina en Montpellier primero, luego en Tolosa. El título de su obra parece llevar el sello del escepticismo; pero es injusto considerarle desde este solo aspecto. Tiene el vivo sentimiento de la imperfección de la naturaleza humana, sobre todo, del saber humano. Sin embargo, la duda no es para él fin, sino medio.

Su obra escéptica no constituye más que una introducción á una serie de trabajos de un género especial y empírico. Tenía también intención de escribir un tratado especial del método. La observación y la experiencia unidas al juicio: he aquí para él los mejores medios de llegar al conoci-

---

(1) Cf. Freudenthal: *Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie*. (Archiv für Geschichte der Philosophie, IV, V); Croom Robertson en la *Academy*, p. 110, 1892.

miento. Su divisa es: penetrar en las cosas mismas. Pero no concibe las grandes esperanzas del progreso en el sentido en que animan á su contemporáneo Bacon. Advierte cómo el objeto más ínfimo encierra un enigma; que todas las cosas en el mundo están íntimamente encadenadas, y que la tierra se extiende hasta lo infinito: así que el conocimiento perfecto de las cosas es para él un ideal inaccesible. Los ensayos que hizo en el sentido de una filosofía de la naturaleza y que hacen pensar en los de Telesio y de Bacon, no le proporcionaron la satisfacción que á estos dos últimos investigadores

En un punto va Sánchez más lejos que Bacon y que Ramus. Se remonta, en efecto, al manantial de todo saber al espíritu humano. Ningún conocimiento exterior, dice, puede ser más seguro que el que yo poseo de mis propios estudios; éste tiene un carácter inmediato que aquél no podrá adjudicarse nunca. Estoy más cierto de que un pensamiento, un apetito, una volición, se produce en mí, que puedo estarlo de distinguir cierto objeto ó cierta persona fuera de mí. Por el contrario, la experiencia interna es inferior en claridad y en precisión á la experiencia externa. Este orden de ideas hace de Sánchez el precursor de Campanella y de Descartes. Pero como Campanella es incapaz de hacerlo fructífero. Esto estaba reservado á Descartes.

La demostración de los efectos del conocimiento y la indicación del buen método, revisten una perfección mucho mayor en Bacon que en ninguno de los humanistas y de los empíricos que intentaron antes que él reformar la lógica. Se ha tratado de explicarlo, y con razón, no sólo por la personalidad de Bacon, sino también por su situación en el seno de la vida inglesa. Tiene por precursores (como se ha dicho exactamente), no sólo á filósofos y á hombres de ciencia, sino á naturalistas prácticos, ingenieros, marinos y aventureros.

b)—Vida y personalidad de Bacon.

Se ha disputado durante mucho tiempo sobre el carácter de Bacon. Su honor de filósofo y su honor de hombre, han sido á la vez ofendidos y rehabilitados. Esta disputa no tiene ya razón de ser para quien lea con atención sus *Essays* y sus diarios publicados algunos años há. Ha sido tan sincero en ellos, que sabemos á qué atenernos sobre él, particularmente si comparamos estas confesiones directas ó indirectas con los rasgos característicos que brotan de sus escritos filosóficos.

Francisco Bacon nació en 1561. Era hijo de Nicolás Bacon, guardasellos de la reina Isabel, y sobrino del primer ministro Burleigh. Después de haber estudiado en Cambridge, donde tuvo probablemente á Digby por profesor de escolástica, acompañó una embajada á París. La perspectiva brillante que se abría ante él desvanecióse á la muerte prematura de su padre. En su calidad de hijo menor tuvo que abrirse él mismo camino, ya que su poderoso tío no quería hacer nada por él. Un violento deseo de poder, de riqueza y de honor, le animaba, sin ser, no obstante, su único móvil de acción. Dice en uno de sus primeros tratados: «El placer de los sentimientos ¿no es superior al placer de los sentidos? Y el placer del pensamiento ¿no es superior al de los sentimientos? El placer del pensamiento ¿no es el único cuyo goce no engendra el disgusto, y no es el conocimiento el que libra al alma de toda inquietud?» El deseo impetuoso de conocimiento y la persecución del poder, de la riqueza y de los honores, no eran para él los únicos móviles; justificaba este último resultado subordinándolo al primero; no buscaba el poderío y la riqueza más que para adquirir los medios de ejecutar los grandes proyectos científicos que meditaba, y que consistían nada menos que en una renovación completa de la ciencia (*instauratio magna*). Aquí aparece una tercera fase, muy interesante, de su carácter, atestiguada sobre todo por sus escritos: su carácter, en extremo

vivo y ondulante, y el sentimiento no menos grande de su valor. Tenía delante de sí una obra considerable que solicitaba grandes recursos. Se escusa así de los subterfugios morales de que se valió; la infamia misma se disipaba para él en la luz deslumbradora de que veía circundado el término de sus esfuerzos. Para poder ejecutar sus proyectos necesitaba tiempo libre y medios de recoger observaciones y hacer experiencias. Ingresó, pues, en la carrera política; pero ante él, como en Maquiavelo, el medio prevaleció sobre el fin que había de santificarlo. Si en lugar de dar á su proyecto proporciones tan grandiosas para lo que se refería al fin y á los medios, hubiese estudiado con atención las obras de sus contemporáneos eminentes, de Tycho-Brahé, de Gilberto, de Keplero y de Galileo, á buen seguro que le ofreciera materia de reflexión y base suficiente para la elaboración de su programa futuro. Su afición á lo grandioso le llevó por falsos caminos metiéndolo, de concierto con la ambición, en situaciones que corrompieron su carácter y le sumieron en la desgracia. Carecía de un sentido moral bastante vivo para contrapesar los otros móviles. Dice en los *Essays*: «El mejor carácter consiste en poseer una reputación de franco, en ser hábil para obrar en secreto y, en caso de fracaso, en saber disimular.» Y en otro pasaje: «No hay cualidades más dichosas que esta: tener algo de insensato y poco de hombre honrado.» La ambición de Bacon le hizo entrar en el gran mundo y en la política; encontró allí materia de observación y aprendió á conocer á los hombres, experiencias que aprovechó en sus escritos (principalmente en los *Ensayos*, y en el séptimo y octavo libros de la obra: *De dignitate et augmentis scientiarum*). Alaba á Maquiavelo por pintar tan franca y lealmente lo que los hombres tienen por costumbre hacer y no lo que debieran hacer. Este conocimiento es menesario, á fin de que la inocencia de la paloma vaya acompañada de la astucia de la serpiente. Aquí el medio se ha convertido nuevamente en fin. Para llegar en el mundo es menester, en efecto, regir su conducta por la conducta real

de los hombres, y por esta razón aconseja no permanecer siempre firme en medio de los acontecimientos variables; hay que acomodarse á la ocasión y á la oportunidad (*ut animus reddatur occasionibus et opportunitatibus obsequens, neque ullo modo erga res durus aut obnixus*). E induce á hermanar constantemente varios fines, con objeto de poder lograr el fin secundario en el caso de que llegase á fallar el principal. ¡Consejo peligroso, especialmente para su propio carácter!

Bacon intentó primeramente abrirse camino por varios medios, pero siempre fracasó. En el Parlamento se opuso á un proyecto del Gobierno, con lo que se atrajo el odio definitivo de la reina. Sus vínculos de amistad con Essex (si puede tratarse aquí de amistad) le ayudaron, durante algún tiempo, á salir de apuros pecuniarios muy enojosos. Pero cuando Essex estuvo próximo á la ruina, Bacon le abandonó. Más aún: durante el proceso incoado contra su antiguo amigo, Bacon ofreció á la reina sus servicios, que fueron aceptados. Y cuando Essex, desesperado, intentó provocar una algarada, Bacon se presentó de testigo contra él escribiendo, después de su ejecución, un folleto en que justificaba la manera de obrar del Gobierno, celo que no se explica, pero que se comprende leyendo la observación siguiente en un *Essay (Of followers and friends)*, que fué impreso en 1597, pocos años, por consiguiente, antes de la muerte de Essex: «La amistad es cosa rara en este mundo, sobre todo entre iguales. La amistad que se puede encontrar existe de superiores á inferiores, allí donde la suerte de uno está comprometida en la de otro.» La *amistad* de Bacon por Essex era de esta especie, y tomó oportunamente sus disposiciones para que la suerte de su *amigo* no fuera nunca la suya, lo cual le hubiera causado gran disgusto. No nos preguntemos si tal conducta es la ordinaria de los hombres, y pasemos á otra cosa. El hecho es que el William Temple, mencionado, secretario que había sido de Essex, no se condujo de igual suerte, por lo que tuvo que padecer el destierro.

A pesar de todos los esfuerzos que hizo para acomodarse á las circunstancias, Bacon no tuvo éxito alguno bajo el dominio de la reina Isabel. Fué más feliz con Jacobo I; supo, sobre todo, insinuarse por sus adulaciones á los diferentes favoritos del rey. Los malos aspectos de su carácter tuvieron entonces consecuencias históricas, funestas y considerables. Tenía la convicción de que el rey debía condescender á los justos deseos de la Cámara baja, pero que debía emplear su soberano poder en conseguir la codificación de las leyes y la colonización de Irlanda, y en tomar una actitud enérgica frente al extranjero, poniéndose á la cabeza de una liga protestante. El interés popular se apartaría así de las cuestiones de constitución. Pero con el rey versátil y débil, é inflado por el sentimiento de su poderío, era imposible tomar semejante aptitud. No mucho más tarde, Herberto de Cherbury, que tenía un concepto análogo de la política exterior, perdió por esta razón su puesto de embajador de Inglaterra en Francia. Bacon se plegaba á los caprichos del rey; la gran cuestión es saber si éste era inconsciente, como cree Edwin Abbott, su biógrafo. Y, sin embargo, una actitud enérgica de su parte hubiera traído importantes consecuencias. Esta docilidad acarreó á Bacon honores sin tasa. Fué nombrado primero lord-canciller, barón de Verulam y vizconde de Saint-Albans. Para llegar á este fin, tuvo que renunciar á sus ideas y servir los intereses de los favoritos del rey. Esta fué la causa de su caída repentina (1621). Bacon había declarado legítimos y útiles algunos monopolios ventajosos para los parientes de Buckingham, lo que indignó profundamente al Parlamento. El rey echó la culpa á sus consejeros. Se procedió contra Bacon por corruptor. Declaróse culpable en sesión pública, fué despojado por la Cámara alta de sus dignidades y condenado á una multa considerable y al encarcelamiento mientras pluguiese al rey. Pero solo estuvo en la cárcel algunos días, y la multa está aún sin pagar. Pasó sus últimos años ocupado en trabajos

científicos. Hubiera podido procurarse esta calma antes y con menos trabajo. Entonces le fué posible conseguir lo que en los *Essays* tenía por la cosa más envidiable: terminen algún trabajo serio. Murió en 1626. Sus amigos y servidores le querían y le admiraban. Además de su gran amor al estudio y su fe profunda de que la cultura intelectual de los hombres llegaría á un desenvolvimiento y un esplendor hasta entonces desconocidos, es rasgo que arroja una luz plácida sobre su carácter, después de todos los detalles siniestros que de él se refieren.

Juez, hombre de Estado y cortesano, no había olvidado los estudios. Los esquemas de sus obras maestras se le presentaron muy precozmente. Una obra escrita en 1607 (*Cogitata et Visa*), es el primer esbozo de la más célebre de Bacon, *Novum organum (La Nueva lógica)*, que se publicó en 1620, después de haber sido retocada doce veces. Examina las razones de la imperfección de las ciencias, señala los obstáculos del conocimiento verdadero, obstáculos que se deben buscar en la naturaleza del espíritu humano y en las condiciones en que éste se desarrolla, y pasa después á la descripción del método inductivo. La obra no está acabada y está escrita tal como permitían los medios de que se disponía en la época. Dos siglos más tarde Stuart Mill terminó con su lógica el trabajo que Bacon había tenido la audacia de emprender con un material imperfecto. Uno de sus escritos de 1605 *(Advancement of learning)* es el primer boceto detallado de la obra *De dignitate et augmentis scientiarum* (*Del mérito y de los progresos de las ciencias)*, que se publicó en 1623. Esta es una revista enciclopédica de las ciencias, que contiene una multitud de observaciones exactas, particularmente sobre las lagunas que aún faltan por llenar. Las demás obras de Bacon son, principalmente, colecciones de materiales que ahora casi no ofrecen interés. Como estilista, Bacon posee una expresión llena de fuerza y de propiedad é imágenes exactas. Pero es incomprensible que se

le haya podido comparar con Shakespeare (1). Su imaginación contempla y simboliza abstractamente; en vano se buscaría en ella la fogosa energía, la delicadeza de matices, la riqueza armónica y la profundidad de sentimiento de Shakespeare.

c)—Los obstáculos, las condiciones y el método del conocimiento.

La ciencia, dice Bacon, ha sido cultivada desde hace muy poco, sobre todo la ciencia de la naturaleza, madre de toda ciencia. Los griegos se ocuparon de filosofía moral; los romanos de jurisprudencia, y después de la aparición del cristianismo, de la teología. La ciencia de la naturaleza, considerada como simple auxiliar, no se cultivaba más que en las horas de ocio, y no como el objeto principal, teniendo á la vista este fin, el único que puede hacerla verdaderamente fructífera: condicionar la vida humana más intensamente y mejor. Además se empleaban falsos métodos. Opinábase que el espíritu humano es demasiado sublime para ocuparse de experiencias, tanto más cuanto que se le atribuía la facultad de arrancar la verdad de su propio fondo secreto. Se contentaban con la tradición. Tenía un exagerado respeto al pasado y á sus grandes pensadores, llamados antiguos, aunque los antiguos seamos nosotros, que tenemos una experiencia mucho mayor que ellos. Luego vino á agregarse un falso celo religioso, que no vió que la ciencia de la naturaleza nos enseña el poder de Dios, así como la religión nos enseña la voluntad de Dios. La fe debe

---

(1) Indicaremos aquí, á título de curiosidad, que lo mismo que hay personas que suponen que no es Shakespeare, sino un desconocido, quizás Bacon, quien ha hecho las tragedias de Shakespeare, de igual modo un espíritu crítico ha imaginado que Bacon no es el autor del *Novum Organum*. Adelanta tímidamente la idea de que sea Shakespeare quien compuso esta obra, sin osar, no obstante, sostenerla abiertamente. Véase á este propósito el Archiv für Geschichte der Philosophie, I, página 111.

devolvernos la inocencia perdida por el primer pecado; así la ciencia debe devolvernos el poder entonces perdido sobre la naturaleza. Pero son la pusilanimidad y la desconfianza de la propia fuerza las que más han perjudicado. No había valor ni esperanza para imponerse grandes tareas.

Ahora tenemos derecho á tener más valor, puesto que nuestros propios defectos son causas de la imperfección que sufrimos. Es posible encontrar el método apropiado. No va, como la araña, á sacarlo todo de sí misma, ni tampoco como la hormiga á recoger solamente materiales; sino que á la manera de la abeja, buscará y elaborará los materiales. Una vez recogida la materia, si está uno en disposición de desterrar los prejuicios y las opiniones preconcebidas, la explicación lógica de la naturaleza no será difícil de encontrar. La operación más importante de todas es, pues, una acumulación de hechos, la más rica y la más universal posible. El espíritu humano los elaborará y los explicará después espontánea é involuntariamente. Al afirmar así la actividad espontánea del espíritu, que entra en vigor desde que tiene una materia en presencia, Bacon está influído por Ramus, á quien menciona con gratitud, acusándole, no obstante, de emplear un método demasiado sencillo. La diferencia entre ellos es que Bacon ha visto que se necesitan dotes experimentales considerables para que la facultad imaginativa y el juicio puedan ejercitarse con fruto. El pecado más grave que se pueda cometer, según Bacon, es avanzar muy deprisa, correr á los principios generales, en lugar de elevarse lentamente hasta ellos. El espíritu humano ha menester plomos, y no alas.

El objeto es enriquecer la vida humana por medio de experiencias que se puede hacer cuando se conoce la naturaleza. Saber es poder: porque tenemos la facultad de producir las cosas cuando conocemos sus causas. Con ayuda de los inventos y de las artes mecánicas, los hombres han salido poco á poco del seno de la barbarie y han llegado, por fin, á una vida civilizada. Solo este medio puede remediar la miseria y

la desgracia que aún sufren los hombres. Lograr su supremacía sobre la naturaleza: ahí está toda la cuestión; pero eso no puede ocurrir si no se la obedece. No obstante, sería erróneo atribuir á Bacon la creencia de que la ciencia debe cultivarse únicamente por su utilidad práctica. Sobre la ventaja que puedan proporcionar los conocimientos coloca, en efecto, la contemplación de las cosas (la *contemplatio rerum* por encima de la *inventio fructus*). Nos alegramos con la luz, que nos permite trabajar, leer, vernos; pero el espectáculo mismo de la luz es superior á su múltiple utilización.

Es imposible conseguir el fin supremo si se conserva algún prejuicio. Como en el cielo, para ser admitidos en el ingenio humano, fundado sobre la ciencia, debemos volvernos niños. Hay que deshacerse de los prejuicios y de las opiniones preconcebidas. Se trata de explicar la naturaleza y no de usurpar la naturaleza; es menester una *interpretatio*, y no una *anticipatio*. Así Bacon intenta formular una teoría general de las anticipaciones injustificadas. En su célebre teoría de los ídolos del espíritu (*idola mentis*), dice que hay que destruir estos fantasmas para que el espíritu se convierta en una tabla rasa (*tabula abrasa*), donde las cosas escriban su verdadera naturaleza. Bacon distingue cuatro clases de ilusiones.

Algunas ilusiones están fundadas en la naturaleza humana, y, por esta razón, son comunes á toda la especie (*idola tribus*). Estos ídolos de la tribu son aquellos de donde proviene la tendencia que tenemos á concebir las cosas según sus relaciones con nosotros, y por analogía con nosotros (*ex analogia hominis*), y no en sus relaciones y por su analogía con el universo (*ex analogia universi*). Nuestra concepción, nuestra percepción y nuestro pensamiento no pueden ser, sin embargo, la medida de las cosas. Nos inclinamos especialmente á suponer un orden y una regularidad más grandes en las cosas que las que realmente se pueden encontrar. Supongamos la uniformidad (*æqualitas*) de nuestro espíritu en las cosas mismas y veremos que lo que contradice nuestras opi-

niones una vez concebidas, fácilmente lo despreciamos. Se puede prescindir de los casos negativos cuando se sacan las consecuencias de las experiencias. Concedemos más importancia á lo que obra repentina é inmediatamente sobre nosotros, y así nos inclinamos á atribuir á los objetos más remotos la misma cualidad. Por otra parte, transformamos también la inquietud y la aspiración constante de nuestro espíritu en la naturaleza, de suerte que no queremos poner término á su extensión ó á la serie de sus causas. O bien se tranquiliza uno encontrando la explicación en un fin y se establecen causas finales (*causæ finales*); explicación manifiestamente sacada de nuestra propia naturaleza y no de la del universo. Por último, nuestros resultados están muy fácilmente determinados por nuestros sentimientos ó nuestros apetitos, por nuestra esperanza ó nuestro temor, y muchas veces esta influencia del sentimiento sobre el conocimiento pasa sin que nadie se dé cuenta de ella.

Otra clase de ilusiones proviene de la naturaleza individual de cada uno de nosotros en particular. Bacon les denomina (con una imagen tomada á Platón) «ídolos de la caverna» (*idola specus*). La individualidad de cada hombre es, en efecto, como una cueva desde donde contempla el universo y donde la luz de la naturaleza se refleja de una manera particular. Estas ilusiones de la individualidad están determinadas por las disposiciones primitivas, por la educación, las relaciones y la lectura. Algunos son más propensos á fijarse en las diversidades de las cosas, mientras que otros son más inclinados á buscar sus analogías. Algunos aman principalmente al pasado, otros prefieren lo nuevo; éstos buscan los elementos de las cosas, aquéllos se atienen á los fenómenos complejos, tales como se dan inmediatamente.

Bacon considera como las peores ilusiones las que proceden de la influencia de las palabras sobre el pensamiento. Las llama «ídolos del mercado» (*idola fori*). Las palabras se forman según las necesidades de la vida práctica y conforme á la inteligencia popular (*ex captu vulgi*), y muchas veces las

líneas de demarcación que establecen entre las cosas no pueden ser seguidas por el pensamiento exacto. Se forman palabras para cosas que no existen, y, por el contrario, faltan términos para designar productos de la experiencia.

Las tres primeras clases de ídolos residían en la naturaleza del hombre; la última clase, los «ídolos del teatro» (*idola theatri*), proviene de la influencia de las teorías transmitidas. Estas teorías pueden ser concebidas con mucho genio y con vigor, y no por eso realizan su fin. Quien siga el camino recto, con aptitudes menores llegará más pronto y más seguramente al fin que el que, con una gran resistencia de piernas, abandone el buen camino. La resistencia del andarín sólo sirve para que se aleje cada vez más del término. El método empírico que Bacon opone con vehemencia á las brillantes especulaciones de la época anterior, no deja (según su sentir) sitio á la sagacidad y á la fuerza del entendimiento. El buen método allana las diferencias entre los espíritus. Cuando hay que trazar un círculo con la mano, las diferencias de aptitud pueden tener importancia; pero cuando uno se sirve de un compás, estas diferencias desaparecen. Esta cuarta clase de ídolos es difícil distinguir de la segunda, porque Bacon hace cooperar la lectura, la tradición y la autoridad, á la formación de la naturaleza individual.

La teoría de los ídolos de Bacon es un trozo de filosofía crítica, una tentativa hecha para discernir lo que pertenece únicamente á la propiedad subjetiva, del conocimiento de lo que forma parte del universo. Hemos encontrado esta idea en germen en Montaigne, De Cusa, Bruno y Galileo. Desgraciadamente, Bacon no tiene las perspectivas grandiosas que aparecen en Galileo enmedio de la teoría, tomada de Copérnico, por la cual insiste sobre la relatividad del punto en que se coloca el observador. Bacon se inclina á considerar las concepciones que formamos involuntariamente como absolutamente engañosas. Así es para él una ilusión de los sentidos (*fallacia sensuum*) que éstos nos presenten las cosas de otra manera que la ciencia los explica. Además, no ha examinado

detalladamente la posibilidad de limpiar el espíritu para hacer de él una tabla rasa. No podemos, sin embargo, aun cuando las descubriéramos, suprimir las condiciones y las formas que existen en el fondo de nuestra individualidad primitiva y de la naturaleza humana común á todos. Aquí se advierte una contradicción en Bacon. Como hemos visto, está convencido, en efecto, de que la materia, una vez preparada, se elabora por el espíritu involuntariamente y conforme á nuestra propia facultad interna (*vi propria atque genuina*). Pero, ¿no se agrega aquí nada á la materia?; y ¿con qué derecho se hace esta adición? ¿Qué facultad interna de nuestro espíritu nos permite ver las cosas, no ya en sus relaciones con nosotros mismos, sino en sus relaciones con el universo? ¿Cómo convencernos de que realmente hemos llegado á la *analogia universi*? Aquí debía arraigar más tarde la teoría del conocimiento. Bacon es el precursor de ella con la teoría de los ídolos. Interesante es, sobre todo, el pensamiento de que la hipótesis de que partían Copérnico, Bruno y Galileo, y según la cual la naturaleza sigue siempre los caminos más fáciles, podía ser de origen puramente humano y subjetivo, de suerte que precisábase examinar su legitimidad.

El método que ha de seguirse para elaborar la materia es la inducción. Se había aplicado este método, verdad es, desde mucho tiempo antes. Pero Bacon encuentra en el empleo que de él se hace ordinariamente un defecto esencial que clasifica entre los ídolos de la tribu. Consiste en contentarse con los casos en que un fenómeno se ha presentado y en creerlos suficientes para fundar un conocimiento de la naturaleza del fenómeno. Bacon llama á esta especie de inducción, inducción por simple enumeración (*inductio per enumerationem simplicem*). Exige que se la complete con el examen de los «ejemplos negativos», es decir, de los casos en que el fenómeno no se produce, aunque las condiciones sean muy semejantes á aquellas en que se produce. Exige, además, una escala graduada que indique en qué condiciones el fenómeno crece ó disminuye. Por este procedimiento,

podemos llegar á formarnos un concepto provisional de la naturaleza, ó, como dice Bacon, de la «forma» del fenómeno. Por «forma», Bacon entiende la cualidad que existe siempre cuando el fenómeno existe, que falta siempre cuando aquél falta, que crece ó mengua en el mismo grado. Después de haber eliminado las cualidades que no satisfacen á estas exigencias, retenemos la forma. Al examinar la naturaleza de la muerte, debemos hacer abstracción de si fué causada por el naufragio, el incendio, la apoplegía, el puñal, la inanición, etc. Y con respecto al calor, es preciso abstraer de los modos especiales de generación, de la composición de las materias combustibles, etc.

Cuando se acusa muchas veces á Bacon de no ver en la inducción más que una acumulación de materiales, hay que considerar que concede una gran importancia á la formación de hipótesis provisionales para facilitar la vista de conjunto y la orientación. La primera explicación no es más que un globo de ensayo, la «primera vendimia», una simple prueba. (*Novum organum*, II, 20.) Se hace porque es más fácil descubrir la verdad por medio de un error, con tal de que sea examinada con claridad, que por una acumulación caótica de materiales. Es uno de los aforismos más famosos de Bacon: *citius emergit veritas ex errore quam ex confusione*. A título de hipótesis provisional Bacon propone, como ejemplo para la «forma» del calor, esta proposición: calor es movimiento. Pero una vez planteada esta hipótesis provisional, su método inductivo continúa sirviéndose de ella como de un guía. Se trata de encontrar ó de provocar por medio de la experiencia casos de tal naturaleza, que ilustren y funden con más precisión la opinión que se ha aventurado. Bacon enumera multitud de estos «ejemplos prerrogativos». Menciona, entre otros, algunos casos (que designa con el nombre de *instantiæ solitariæ*) que presentan la cualidad buscada en un estado de cosas que no tiene absolutamente nada de común con todos los demás casos en que aparece. Esos son los métodos llamados más tarde por Stuart Mill métodos de concordancia

y de diferencia. Con el nombre de *instantiæ viæ*, designa los casos y las experiencias que nos muestran el fenómeno «en camino», en su formación, durante la cual su naturaleza («forma») se revelará más fácilmente. Como ejemplos irregulares y desviados, designa los casos en que el fenómeno toma en cierto modo «camino falso», varía, presenta formas irregulares. Gracias á estas variaciones, las cosas descubren más fácilmente su naturaleza propiamente dicha. Próximos parientes de estas formas son las formas de transición (*instantiæ limitaneæ*) que ofrecen ciertas cualidades, que pueden referirse, unas á una forma, otras á otra.

Bacon deja entender que aún es menester toda una serie de operaciones extensas para desarrollar en su conjunto el método inductivo. Pero el *Novum Organum* termina con la enumeración de las diferentes especies de ejemplos prerrogativos. La descripción detallada que da Bacon del método inductivo para la época, es un progreso real. Descubre una inteligencia clara de puntos esenciales. Lo que no ve y lo que le relega en la sombra, comparado con los fundadores de la ciencia moderna, es el oficio subalterno que adjudica á la determinación cuantitativa y á la deducción. La ciencia experimental exacta no es posible, en efecto, si no se adquiere una base de deducción matemática por la medida exacta de los fenómenos. Concede, es verdad, un lugar á la determinación cuantitativa en el proceso de inducción; llama á una especie particular de ejemplos prerrogativos *instantiæ quanti*, ó aun *doses naturæ*, pero no vió su importancia capital. De ahí proviene su desdén por la deducción. Las más brillantes deducciones son las deducciones matemáticas. No desconociendo en absoluto la importancia de la declaración, con que se le ha acusado muchas veces, y lo cual está contradicho por «la primera vendimia», concede, sin embargo, en su método empírico un puesto muy secundario al procedimiento de deducción. No sospechaba que la deducción proporciona la prueba propiamente dicha de la exactitud del razonamiento inductivo.

Por medio de la inducción, Bacon quiere determinar la naturaleza ó «forma» de las cosas, la esencia propia de cada una de ellas. Pero una definición de este género no es, á decir verdad, una inducción en el sentido moderno de la palabra. Da, no la dependencia de un fenómeno con respecto á otro fenómeno, no una ley, sino un concepto. Así, como Fries hace ya observar en su historia de la filosofía, merece más bien el nombre de abstracción que de inducción. Bacon mismo remite aquí á Platón, á quien cita por modelo. Hay, dice, una diferencia entre los ídolos del espíritu humano y las ideas del espíritu divino. Son estas últimas las que quiere buscar: son las formas externas de las cosas. La forma es la definición de la cosa, es la cosa misma (*ipsissima res*). Alaba á Platón por haber visto que la «forma» es el verdadero objeto de la ciencia. Platón ha cometido la falta de haber separado las formas ó ideas de las cosas mismas, cuando precisamente es necesario buscarlas en los fenómenos particulares, ó de no haber reducido las formas ó naturalezas á las formas más sencillas, absolutamente elementales. Son las cualidades más simples é irreductibles de las cosas (1) (*naturæ simplices*), las que precisamente deben establecerse, según Bacon. A estas cualidades pertenecen el color, la pesadez, la solubilidad, la dilatabilidad, etc.

Visto desde este aspecto el concepto de forma, recuerda en Bacon la filosofía de la antigüedad y la escolástica. Pero la manera de concebir esta noción no deja de variar considerablemente. En algunos pasajes, «forma» significa, no definición ó determinación de la cualidad de la cosa, sino la ley según la cual procede la actividad, en que consiste el fenómeno. «Las formas, dice en alguna parte, son ficciones (*commenta*) del espíritu humano, á menos de llamarlas leyes

(1) Sobre las relaciones de Bacon con Platón, véase *Novum organum*, I, 105-124; II, 7-13. Bacon dice en el *De augmentis scientiarum*, III, 4: «Es manifiesto que Platón, este espíritu sublime que lo abarcaba todo como desde la cumbre de una montaña, ha visto en su teoría de las ideas que las formas son el verdadero objeto de la ciencia.»

de la actividad ó del movimiento». La forma del calor sería, pues, lo mismo que la ley de los fenómenos del calor. Quería distinguir así sus «formas» de las admitidas hasta entonces. Hay que conocer esta ley para poder producir el fenómeno. En la teoría, como en la práctica, se trata ahora de encontrar la ley. Y este aspecto práctico encuentra su expresión cuando Bacon ve en la forma la manifestación de la esencia de la cosa, llamándola naturaleza naturante (*natura naturans*) de la cosa, el manantial de donde brotan esas cualidades particulares *(fons emanationis)*. Pero Platón ha considerado también las ideas como las verdaderas causas. El matiz que se desliza á sabiendas de Bacon en el concepto de forma, siendo ésta, ya la esencia de las cosas, ya la ley que preside á su nacimiento, permite caracterizar su teoría del método. Resulta de ahí que está en la transición de la antigua y de la nueva filosofía. Como Platón y los escolásticos, parte de la idea de que hay cierta cantidad de «naturalezas simples», cuyas combinaciones forman los diversos fenómenos. Pero no establece, y no examina tampoco, la hipótesis de que las cosas son sometidas á leyes determinadas.

Bacon logró una combinación de los dos sentidos de la noción de «forma», sosteniendo categóricamente que no se podía conocer la esencia de las cosas sino examinando el proceso de su formación, así como la conexión interna de las cosas de que se componen. Pero estas dos operaciones nos llevan más allá de la sensibilidad. Las modificaciones de la naturaleza se producen, en efecto, gradualmente, por medio de transiciones insignificantes *(per minima)*, tan insignificantes que no nos damos cuenta de ellas, del mismo modo que no podemos percibir las partes mínimas de que están verdaderamente compuestas las cosas, y cuyo modo de combinación (*schematismus*) engendra las cualidades (¡formas!) que nos presentan. El objeto de la investigación sería, pues, encontrar el proceso oculto *(latens processus)* que reune y encadena los diversos grados de evolución percibidos por nuestra percepción fugitiva y periódica, y el orden oculto (*latens sche-*

matismus) que existe en el fondo de las cualidades sensibles. La naturaleza es demasiado sútil para nuestros sentidos. No sentimos en sí el movimiento en el que consiste la esencia del calor. El proceso oculto se sustrae aquí á nosotros. Lo mismo ocurre con el desarrollo del organismo, con el proceso de la nutrición (comprendiendo todas sus fases, desde la recepción del alimento, hasta la completa transformación en carne y sangre), con el movimiento voluntario (comprendiendo todos los aspectos, desde el primer movimiento en la imaginación, luego los procesos internos, hasta la flexión y el movimiento de los miembros). Y la solución del problema se hace particularmente difícil cuando hay que encontrar en cada punto lo que se pierde, lo que queda y lo que se agrega; porque Bacon tiene por seguro que la cantidad total de la materia no aumenta ni disminuye. Esta teoría (*Novum Organum*, I, 10, 50; II, 5-7, 40-41) del progreso continuo y de sus términos particulares, considerados como etapas de lo que se había dado bajo una forma á nuevas formas, sin que la cantidad gane ó pierda, pertenece á las anticipaciones más geniales de Bacon, aunque por su método haya querido precisamente excluir la anticipación y reemplazarla por la interpretación. Ha planteado el principio de la continuidad, que más tarde fué tan fecundo en resultados. Bacon confiesa aquí, á pesar suyo, que debe partir de ciertos principios. Sólo establece dogmáticamente, por lo demás, la teoría del proceso oculto, continuo, limitándose á comentarla con ayuda de ejemplos aislados.

Al sacar la consecuencia de la teoría del proceso oculto, se verá que se contradicen en Bacon los dos sentidos del concepto de «forma». Según el primer sentido (forma=naturaleza simple=cualidad que constituye la esencia de la cosa), partimos de la idea de que las cualidades presentadas por la percepción vuelven de derecho á las cosas mismas. En el último sentido (forma=ley del proceso de formación de las cosas) vemos que las cosas resultan, en realidad, de partes pequeñas, y que son producidas por cambios insigni-

ficantes, que no pueden observarse todos en particular. Con esta última significación concuerda la subjetividad de las cualidades sensibles (siendo el calor movimiento en sí ó *in ordine ad universum),* mientras que repugna al primer sentido (donde el calor, así como el color, etc., es *natura simplex).* En el primer sentido, Bacon recuerda á Platón y á los escolásticos; en el último, recuerda á Demócrito, sin ser, en realidad, atomista. Es característico que la observación citada más arriba de que las «formas» son ficciones é ilusiones de la especie, si por forma no se entiende ley, se encuentra precisamente en un pasaje en que alaba á Demócrito, por exigir que se descompone la naturaleza en sus elementos, antes que embrollarse en abstracciones. Bacon se detiene aquí otra vez ante la relación de calidad á cantidad. Imbuído de hipótesis platónicas y escolásticas, no pudo desarrollar con toda consecuencia lo que encerraba su idea del proceso continuo, por el cual las diferencias cualitativas se reducen á diferencias cuantitativas; he aquí por qué no reconoce la subjetividad de las cualidades sensibles de una manera tan categórica como Galileo.

d)—Teoría de la ciencia, Teología y Ética.

El método inductivo debe ser válido para todas las ciencias, para las ciencias del espíritu (ética, política, lógica), tanto como para las ciencias de la naturaleza. De manera general, Bacon pone vigorosamente de relieve la unidad de la ciencia, á pesar de su división en ramas especiales. El aislamiento absoluto de una rama particular la condenaría á la esterilidad. A la cuestión de saber dónde encontrar la base común á las diferentes ciencias, da en sus dos obras maestras respuestas algo diferentes. En el *Novum Organum* la ciencia de la naturaleza es denominada la madre sublime de todas las ciencias. Pero en la obra sobre los progresos de las ciencias *(De augmentis scientiarum),* decora con el nombre honorífico de madre de las ciencias á la ciencia que contiene los principios comunes á las diversas ciencias. A esta ciencia

de los principios comunes, Bacon la llama *prima philosophia*. Pero no se ha formado aún, á pesar de la gran importancia que tendría, porque un sistema de principios comunes atestiguaría la unidad de la naturaleza. Bacon cita como principios comunes *(Novum Organum*, I, 80, 127; *De augmentis scientiarum*, III, 1) cantidades iguales añadidas á cantidades desiguales, dan cantidades desiguales; dos cosas que son iguales á una tercera, son iguales entre sí; la naturaleza se revela, sobre todo, en lo que es ínfimo; todo cambia, pero nada muere. Tales son, en parte, los principios con los cuales Bacon procede tranquilamente en su teoría del método. No trata tampoco la cuestión de su origen y de su fundamento: cree, naturalmente, que son productos de la intuición. De ahí resulta, verdad es, un círculo vicioso en la marcha de su pensamiento. En efecto; por una parte utiliza estos principios como postulados del método inductivo, y por otra parte los considera como los resultados de la inducción; círculo inevitable á todas las formas de empirismo absoluto. Y, como hemos visto, Bacon quiso hacer del espíritu una tabla rasa, antes de que la obra del conocimiento pudiese comenzar.

Del establecimiento de los primeros principios por la inducción no dice nada en su doctrina de *prima philosophia;* pero trata la cuestión desde otro aspecto cuando quiere trazar el límite entre la filosofía y la teología. Bacon recomienda expresamente no mezclar la filosofía con la teología, porque así se logra una filosofía fantástica y una teología herética. Sus orígenes son muy diferentes. La filosofía parte de la percepción sensible; la teología se apoya en la inspiración divina. En la ciencia, el espíritu humano está bajo la influencia de la sensibilidad; en la fe, está bajo la influencia de otro espíritu; he aquí por qué la fe es más noble que la ciencia. Y cuanto más inverosímil é increíble es un misterio divino, más respeto se demuestra á Dios creyendo en él y más magnífico es el triunfo de la fe. Una vez admitidos los principios de la religión, se pueden sacar de ellos conse-

cuencias lógicas, lo mismo que de los primeros principios de la filosofía. Pero la diferencia irreductible está en que, en filosofía, los principios mismos, como todas las demás proposiciones, son sometidos, por medio de la inducción, á un análisis exacto; mientras que en religión los primeros principios permanecen inabordables á causa de su autoridad divina. Lo mismo ocurre con el juego de ajedrez, cuyas primeras reglas no pueden discutirse. Bacon piensa, sin embargo, que no se debe indagar precisamente en qué grado debe emplearse la razón en materia religiosa, como también que no debe discutirse la cuestión de la unidad en las opiniones religiosas.

Además de la teología de la Iglesia, que considera en primer lugar estas definiciones, Bacon juzga igualmente posible, aunque de poco alcance, una teología natural. Esta no puede hacer más que refutar el ateismo y demostrar la necesidad de admitir una causa primera. Cuando se comienzan á encontrar causas naturales (*causæ secundæ*), ocurre con frecuencia que se siente uno tan dominado por ellas, que no cree uno necesarias las causas primeras. Pero posteriormente, el sólido encadenamiento interno de las causas prueba precisamente la existencia de una divinidad. Aun cuando las ciencias naturales no necesiten de causas finales, que, al contrario, corromperían la ciencia por la aplicación á la naturaleza de un motivo humano, no por eso deja de haber derecho á admitir causas finales. En efecto: éstas pueden conciliarse muy bien con el proceso de continuidad, cuyo descubrimiento es el objeto de la ciencia natural. La causa final es como una monja: infecunda en la ciencia, pero de gran importancia en religión.

En sus *Essays*, Bacon examina las relaciones del ateismo con la superstición. Aquí dice que la investigación superficial lleva al ateismo; pero que la investigación profunda hace admitir la existencia de un Dios. Sin embargo, descubre las causas principales del ateismo en las querellas religiosas, en la conducta escandalosa de algunos eclesiásti-

cos, en la tendencia á la burla y en el progreso, en la paz y la prosperidad de la época (porque la desgracia y el infortunio inclinan el espíritu á la religión). El ateismo degrada al hombre; su ser espiritual tiene necesidad de un sostén para que la materia no lo rebaje demasiado, al nivel del animal, y el individuo se ennoblece en el trato con una naturaleza superior, como el perro se ennoblece en la comunicación con el hombre. Pero la superstición aún es peor que el ateismo. Es preferible no tener ni la más remota idea de Dios, á tener una idea indigna de El; en el primer caso, sólo hay incredulidad; en el segundo, hay ofensa; la superstición, más bien que la incredulidad, engendra las disposiciones inmorales. Es peligrosa para el Estado, porque introduce en el pueblo una fuerza que puede exceder á la fuerza del Gobierno. Entonces los sabios se ven forzados á seguir á los necios. En las épocas de barbarie es cuando principalmente nace la superstición.

El dualismo que aparece en la teoría de la fe y de la ciencia de Bacon, y que tiene todo el carácter de un compromiso, se refleja naturalmente en su psicología y en su ética. El alma sensible del hombre es material como la del animal. Consiste en un hálito tenue é ígneo (*aura ex natura flammea et aerca conflata*), que va del cerebro á los nervios y está alimentado por la sangre. Bacon se adhiere en eso á la opinión de Telesio, pero carece de precisión para probar cómo es que este aire tenue puede obrar sobre el cuerpo, compacto y duro. Concuerda igualmente con Telesio en atribuir á todas las cosas la facultad de recibir impresiones, facultad que prefiere llamar percepción (*perceptio*) y no sensación (*sensus*). Quisiera ver examinar más minuciosamente cómo la facultad general de experimentar las impresiones se convierte en sensación, ó cómo la vida psíquica inconsciente puede pasar á la vida consciente. Además del alma sensible y material, Bacon admite, como Telesio, un alma espiritual creada por Dios; pero sólo la religión, y no la filosofía, puede hacérnosla conocer. La observación psicológica

especial de los fenómenos de la vida psíquica, que prosigue su marcha fuera del materialismo y del espiritualismo, es desconocida para Bacon. En eso es inferior á Sánchez y Campanella, por no hablar de Descartes. Sólo incidentalmente la indica en esta proposición; conocemos la naturaleza por medio de una luz refractada á través del mundo como ambiente, y al hombre, que es su propio objeto, por medio de una luz refleja (*radio reflexo*).

Por lo que atañe á la ética, Bacon distingue entre la enseñanza de los modelos y la enseñanza de los medios y de los caminos propios para aproximarse á estos modelos. Esta última enseñanza (*De cultura animi*) ha sido desdeñada en alto grado por la misma razón que explica de una manera general la imperfección de las ciencias; se ha preferido aturdirse con las imágenes de ideal á indagar penosamente cómo podía este ideal realizarse. En cuanto al modelo, tiene su forma más elevada en la religión y no en la filosofía, en vista de que ha sido revelado de una manera sobrenatural. La teoría filosófica del ideal ha sido ya claramente expuesta por los filósofos antiguos. Sin embargo, Bacon lamenta que no se hayan buscado los manantiales primeros de las cosas morales (*fontes ipsi rerum moralium*). Así exige la ciencia de la evolución psicológica del elemento moral. Y él mismo la traza á grandes rasgos. Cada cosa encierra doble tendencia: una le induce á conservarse íntegramente, la otra le impulsa á obrar como parte de un todo más grande. La primera tiene por objeto el bien individual; la segunda, el bien general. Los filósofos antiguos andaban errados al conceder más importancia al bien individual; hacían consistir el soberano bien en el conocimiento y en la contemplación, siendo así que debe prevalecer la vida activa. Nuestra tarea en esta vida no consiste simplemente en actuar de espectadores. Bacon no quiere detenerse tampoco en la política. La obra *De augmentis scientiarum*, estaba dedicada al rey Jacobo I, y en frente de un maestro tal en el arte de gobernar, ¡el silencio es el partido más conveniente!

Para acabar, volvamos á estudiar á Bacon en su papel de cortesano. La gran desgracia de su vida fué meterse en este atolladero, como el infortunio de Bruno dependió de haberse hecho fraile. A pesar de todo, ha puesto en circulación ideas que indicaban á maravilla los nuevos senderos que la investigación se preparaba á seguir: eran, especialmente, un modelo excelente de investigación filosófica, que debía contribuir en gran manera á asegurar á su patria un puesto eminente en la historia del desenvolvimiento del espíritu moderno.

LIBRO TERCERO

LOS GRANDES SISTEMAS

A la era de las ideas nuevas y de los descubrimientos, sucede la época de las tentativas para ordenar y para sistematizar, para reducir la multitud de pensamientos y de hechos á pensamientos fundamentales, simples y sólidos. Estas tentativas fueron efectuadas en la firme confianza de que se había encontrado la verdadera base. El análisis fué reemplazado por la construcción. Esa tuvo para el pensamiento la gran importancia de que pudo ahora poner de manifiesto el contenido de las concepciones establecidas por el Renacimiento y por la nueva ciencia de la naturaleza. Fueron éstas fijadas con una seguridad dogmática desconocida á los espíritus de la época anterior, que no se daban cuenta exacta de los diversos principios y de su alcance. Se formulaba ahora con todo conocimiento de causa lo que antes no había sido más que una visión más ó menos confusa, y con ayuda de estas hipótesis así formuladas, constituyéronse sistemas que tenían la pretensión de reemplazar al viejo sistema escolástico, al cual se dió entonces el golpe de gracia. Sin embargo, la tendencia á lograr una conclusión absoluta del conocimiento, á tranquilizar el pensamiento por un principio que no contiene problema alguno, era una herencia del escolasticismo; se quería elevar el edificio nuevo á la altura del edificio derribado. El impulso natural, siempre más ó menos activo en el

espíritu humano, que impulsa á encadenar todas las ideas que se suponen válidas, manifestóse entonces con una vivacidad, una energía y una potencia geniales, que en vano se buscarían en otros periódicos de la historia de la filosofía moderna. Eso proviene de que se planteaban problemas que, antes ó después, no presentaron la misma novedad, ni la misma acuidad. Queríase fundir el nuevo sistema del mundo y la ciencia nueva con el resto del contenido del espíritu ya establecido para la conciencia. Por eso el problema de la existencia debía figurar en primera línea. Bruno lo había tratado sobre la base de la nueva concepción del mundo. Pero la nueva explicación mecánica de la naturaleza había venido á agregarse, y al mismo tiempo se planteaba el gran problema de las relaciones de la materia y del espíritu. Las hipótesis más importantes que se pueden emitir sobre estas relaciones fueron establecidas por los sistemas del siglo XVII con una claridad y una fuerza que prestan á estas tentativas intelectuales un valor durable. Sin embargo, otros problemas se combinaron con éste. El problema de las relaciones de Dios con el mundo se coloca en primera línea durante algún tiempo. A éste se asocia el problema de la unidad ó multiplicidad de la existencia. Y por último, la cuestión de saber en qué grado la explicación mecánica de la naturaleza permite atribuir á la noción de fin una significación positiva, se convierte en un problema importante.

El problema del conocimiento y el problema de la estimación de los valores se borran ante el problema de la existencia, ejerciendo influjo en todos los momentos; desempeñan el papel de resortes más ó menos conscientes y de fuerzas impulsoras. En Descartes, el primero en la serie de los grandes sistematizadores, se revela, aun en el estilo, la tendencia evidente á encontrar por análisis el camino para el pensamiento constructivo. En Hobbes y en Spinoza, el análisis está obscurecido por la construcción. Con Leibnitz, la tendencia analítica comienza á prevalecer de nuevo: transición de importancia preponderante que el problema del co-

nocimiento y el problema de la estimación de los valores debían tener en el siglo XVIII.

La historia de la civilización ofrece en el siglo XVII cierta analogía con la tendencia á deducir sistemáticamente que fué durante este período la dirección principal de la filosofía. Una misma disposición dominante penetra los diferentes terrenos de la política, de la Iglesia y del pensamiento. Es el siglo de la soberanía absoluta del Estado. El Estado se ha emancipado de la tutela de la Iglesia y reclama ahora una sumisión completa del individuo y de las pequeñas agrupaciones. El principio de la soberanía está desarrollado bajo sus formas extremas precisamente por los dos pensadores que señalan el apogeo de la construcción. El individuo busca entonces la calma y la seguridad, después de las tormentas del Renacimiento y de la Reforma. Se deja sentir una gran tendencia hacia el quietismo. Pero estas inclinaciones se satisfacen en los sistemas filosóficos por la elaboración reflexiva de las nuevas ideas y de los descubrimientos. Así tomaban la importancia de experiencias de tal naturaleza, que tenían el alcance de corrientes de ideas.

1.—RENATO DESCARTES

a)—**Biografía y característica.**

El fundador de la filosofía moderna nació el 31 de Marzo de 1526 en el seno de una noble familia de la Turena. Enfermizo, revelaba ya desde niño disposiciones excepcionales, y su padre tenía la costumbre de llamarle el filósofo, á causa del gran número de preguntas que hacía. Ingresa más tarde en el colegio de jesuítas de La Flecha, fundado por Enrique IV, donde se daba una educación sólida. Recordó siempre con gratitud á sus antiguos maestros, y cuando los jesuítas se pronunciaron contra su filosofía afectóse sinceramente. Aprendió en La Flecha la física y la filosofía según el sistema escolástico, pero se entregó sobre todo á las matemáticas. Parece haberse preocupado muy pre-

maturamente de la idea que le condujo á su gran descubrimiento matemático: la fundación de la geometría analítica, es decir, la aplicación del álgebra á la geometría. Ha descrito él mismo, en el *Discurso del método*, la historia de su juventud, que es al mismo tiempo la génesis de su filosofía. Al salir del colegio sintióse poco satisfecho de toda la que había aprendido. Conocía muchos hechos; muchos bellos pensamientos le habían sido transmitidos; admiraba, sobre todo, el método riguroso de las matemáticas. Pero estos hechos y estas ideas no le parecían más que fragmentos incoherentes, y las matemáticas no eran á su juicio más que una inútil quimera. Abandonó, pues, los estudios, engolfándose en el torbellino de la vida de París. No pudo, sin embargo, renunciar por completo á su afición hacia las especulaciones; entre sus papeles se ha encontrado un tratado de esgrima, que data de esta época. Pronto se cansó de esta existencia vana, y abandonó bruscamente á sus amigos. Se había retirado á un barrio solitario de la ciudad para estudiar en paz. Desde luego su ideal fué llevar una vida cada vez más solitaria, consagrada á la reflexión y al estudio. Tomó por divisa: «¡Feliz el que ha vivido oculto!» (*Bene vixit qui bene latuit!*) Al cabo de dos años, sus amigos volviéronle á encontrar y le sacaron de su soledad. Entonces resolvió estudiar «*el gran libro del mundo*». Acaso la vida práctica, que pone á prueba todos los pensamientos, enseñara á los hombres las verdades que sabias especulaciones no pueden hacerles descubrir. Por lo demás, él mismo quería someterse á los azares de la suerte. Entró como voluntario á sus expensas al servicio de Mauricio de Orange, consagrando sus horas de descanso á los estudios, sobre todo á las matemáticas. De Holanda pasó á Alemania, donde la guerra de los Treinta Años estaba á punto de estallar. Se unió al ejército reunido por el príncipe elector de Baviera contra la Bohemia insurreccionada. Mientras estaba en sus cuarteles de invierno (1619-1620), en Neuburg, sobre el Danubio, produjose en él una crisis científica; encontró entonces el método general

que le guió posteriormente en sus estudios filosóficos y matemáticos. En una nota póstuma, procedente de esta época, ha indicado la fecha precisa del día en que nació este pensamiento decisivo: «el día 10 de Noviembre de 1619, cuando, lleno de entusiasmo, encontré el fundamento de una ciencia admirable» (1). Se encerró en sí mismo, entregándose á pensamientos que le llevaron á su teoría general del método. Vínole á las mientes que así como la obra común á muchos hombres es, generalmente, más imperfecta que la ejecutada por uno sólo, de igual modo la imperfección de nuestro saber viene del inmenso número de maestros, cada uno de los cuales nos inculca sus propias opiniones, de la influencia de las diversas tendencias, de los distintos juicios contradictorios que oímos enunciar á los sabios y á los profesionales. Para remediar esta imperfección habría que volver á comenzar por el principio, hacer abstracción de las tradiciones y elevar nuestro edificio lentamente y sobre una base única. El verdadero método consiste en no admitir sino lo que se ha pensado clara y distintamente, en descomponer cada dificultad en sus diversas partes y en partir de lo más sencillo y de lo más fácilmente inteligible, para introducirse después paso á paso en las cuestiones más complejas. Tal es como el método analítico apareció, en sus grandes rasgos, á su mirada interior. En el dominio de las matemáticas, este método le llevó á la idea de una ciencia más general que las ciencias matemáticas particulares: debía examinar las relaciones, las proporciones en general, ya sea entre figuras, números ú otras cosas. Era una teoría de las cantidades ó de las funciones, cuyas aplicaciones especiales daba de sí la geometría analítica. Su pensamiento trabajaba con tal ardor en estas ideas, que cayó en una grave exaltación. Tuvo sueños extravagantes, y al día siguiente de uno de ellos prometió á la Madre de Dios hacer una peregrinación

(1) *Discours de la methode*, 2.ª parte (1637): *La vie de M. Descartes* (por Baillet), I, págs. 51-71; París, 1691. Millet: *Historia de Descartes avant*, 1637, pág. 100 y siguientes. París, 1867.

á Nuestra Señora de Loreto, á fin de que activase estos pensamientos. Sin embargo, no cumplió este voto hasta que se le presentó una ocasión favorable. Voto de peregrinar: he aquí una singular introducción á la filosofía moderna. Pero era aún demasiado pronto, creía él, para proceder á la elaboración de su filosofía. Después de haber tomado parte en la toma de Praga y en la campaña de Hungría, volvió á Francia á posesionarse de algunos dominios que le habían tocado en herencia. Su familia deseaba verle casado y ocupando un empleo del Estado; pero no tenía el espíritu dispuesto á eso. Tomó la resolución de consagrar su vida á la ciencia, y para poder entregarse á ella en paz se trasladó á Holanda (1629). Ya en diferentes épocas había tenido ocasión de desenvolver sus ideas filosóficas, especialmente acerca del método, en círculos literarios de París. Dos notables tratados sin acabar, que se publicaron mucho tiempo después de su muerte: *Reglas para la dirección del espíritu* é *Investigaciones de la verdad por las luces naturales*, datan seguramente de esta época. Presentan una exposición amplia del método analítico. Durante el primer período de su estancia en Holanda, se ocupó (como se ve en el *Discurso del método*, 3.ª y 4.ª partes), de las ideas especulativas que desarrolló en las *Meditaciones*. Fundó en eso su teología y su psicología, encontrando un camino que de la duda le llevó al punto de partida de todo conocimiento filosófico coherente.

Si Descartes se estableció en Holanda, no fué solamente porque buscaba la calma y porque (como decía) podía filosofar mejor en un clima más frío. La esperanza de encontrar mayor libertad para sus investigaciones entró también en parte. El movimiento reaccionario que llevó á Bruno á la hoguera y sometió á tortura el alma de Galileo, se había introducido en Francia. Como algunos sabios jóvenes quisiesen en 1624 sostener en una conferencia pública la teoría de los átomos contra la física de Aristóteles, la facultad de teología declaró herética la doctrina que lo hace consistir todo en los átomos, porque es contraria al dogma católico de la comu-

nión. La conferencia fué prohibida á última hora, cuando ya había cerca de un millar de espectadores para asistir á ella. Los autores fueron detenidos y expulsados de la ciudad. Y el 6 de Septiembre de 1624 el Parlamento prohibió ¡bajo pena de muerte! presentar principios contrarios al testimonio de los autores antiguos y dar conferencias no autorizadas por la facultad de teología. Eso era bastante para hacer la atmósfera de París irresistible á un filósofo. En Holanda esperaba encontrar un ambiente menos asfixiante. Además de las especulaciones puramente filosóficas, Descartes se entregaba en su nueva residencia al estudio de las ciencias de la naturaleza y redactó una obra que debía titularse *El mundo*, donde se proponía exponer cómo el mundo se ha desarrollado y formado según leyes puramente mecánicas. Suponía que Dios ha creado la materia bajo forma caótica y que después la ha organizado según las leyes que ahora respeta en la conservación del mundo. De esta manera conciliaba la fe en el dogma de la creación con la idea de un desenvolvimiento perfecto según las leyes naturales, que aun hoy se pueden demostrar. La aplicación de estas leyes á la formación de nuestro sistema del mundo hace de él el precursor de Kant y de Laplace. Pero entonces vino la noticia de que Galileo estaba condenado y de que el colegio inquisitorial había reprobado la teoría de Copérnico, supuesta por Descartes en su hipótesis; y la obra fué abandonada. No quiere enseñar nada que sea contrario á la fe de la Iglesia, escribe á su amigo el Padre Mersenne; y además su divisa es: feliz el que vive alejado; desea ante todo tener paz y evitarse molestias y digustos; así, pues, dado el actual estado de cosas, quiere limitarse á estudiar por sí solo. La bella divisa de Descartes tuvo una mezquina aplicación, y justamente se ha dicho que ésta era un incomprensible mentís á su carácter. En sus cartas se ve que estaba absolutamente de acuerdo con los resultados de Galileo. Y aunque haya razones para creer que Descartes fué un católico sincero, no se puede poner en duda que el temor, y aun más acaso la necesidad de reposo,

le hayan dictado su reserva. Más tarde expuso (verdad es que bajo una forma embozada) su teoría de la génesis del mundo (en los *Principia philosophiæ*). Como dice su primer biógrafo, ciega con polvo los ojos de la Inquisición.

Descartes no había confiado nada á la prensa. Sus ideas sobre la filosofía y las ciencias de la naturaleza eran, sin embargo, conocidas en círculos bastante extensos, ya en París, ya en Holanda. La filosofía cartesiana fué enseñada (como con razón se ha dicho) antes que se la estudiase en los libros. Muchos de sus discípulos la expusieron en las Universidades de Holanda. Provocó luchas violentas, que atrajeron hacia su autor muchas diatribas. Sólo en 1637, á enérgicas instancias de sus amigos, dejó publicar cuatro tratados (*Essays philosophiques*; Leyde, 1637) que debían dar ejemplos característicos de su investigación y de sus resultados. En el primer tratado (*Discurso del método*), el único que tiene una significación puramente filosófica, historia sus ideas y los rasgos fundamentales de una teoría del conocimiento y de una metafísica nuevas. En el segundo y el tercer tratado (*Dióptrica*, *Meteoros*) trata de dar una explicación rigurosamente mecánica de la naturaleza, y en el cuarto (*Geometría*) funda la Geometría analítica. La exposición completa de su filosofía salió algunos años más tarde en las *Meditaciones* (1640) y en las *Principia philosophiæ* (1644). Había enviado las *Meditaciones* en copias á muchos pensadores contemporáneos, por ejemplo, á Antonio Arnauld, el célebre jansenista, á Gassendi, á Hobbes, y sus objeciones fueron impresas en un suplemento de la obra propiamente dicha con las respuestas de Descartes, á las cuales confiere un carácter de diálogo interesante. La discusión continuó con Descartes por bastante tiempo y tomó un tono deplorablemente acerbo. La oposición de Gassendi y de Hobbes era puramente filosófica, y por esta razón siempre instructiva; pero la nueva filosofía chocó por razones muy distintas con una resistencia de parte de los jesuítas y del protestantismo ortodoxo. En Utrecht, en Groninga y en Leyde se li-

braron violentos combates, porque los teólogos se apoyaban en la filosofía escolástica como en un baluarte de la fe. Por último, se prohibió la exposición de las ideas nuevas. Los holandeses, dice Descartes en una carta, hacen más caso de la barba, de la voz y del gesto de los teólogos, que de su honradez. Creía á los teólogos protestantes peores que los católicos. Se encontraba entre dos fuegos. Los teólogos protestantes le acusaban de escepticismo, de ateismo; decían que disolvía las Universidades, la Iglesia y el Estado; condenaban además su filosofía como papista; y los teólogos católicos le achacaban no solamente opiniones heréticas, por ejemplo, creer en el movimiento de la tierra (lo que había intentado ocultar), sino aun inclinarse hacia el protestantismo y tomar parte en el culto protestante.

La última obra de Descartes, que se publicó en vida suya, es el interesante tratado de las emociones (*Les passions de l'ame*, 1649). El que se haya escrito este libro se debe á la princesa Isabel (hija de Federico del Palatinado, el desventuradísimo rey de Bohemia), con la cual mantenía activa correspondencia. Desarrollaba sus ideas éticas en las cartas que le dirigía. Inició también una correspondencia con otra princesa de talento, la reina Cristina de Suecia. Por invitación de Cristina fué á Stockolmo para iniciarla personalmente en su filosofía. Esta residencia «en el país de los osos, de los hielos y de las rocas» (como dice en una carta), así como la vida de corte, perjudicó á su salud. Un año después de su llegada contrajo una enfermedad que le produjo la muerte (1650).

Los rasgos principales del carácter de Descartes surgen claramente de su vida. El amor al estudio y á la reflexión, al cual permaneció siempre fiel, y que cuando nuevas ideas iluminaban su mente, podía á veces elevarse hasta el fervor y el entusiasmo; tal era el rasgo más interesante y más bello de su naturaleza. Una situación dichosa é independiente le permitió ejecutar el plan de vida que había trazado y que aspiraba, sobre todo, á conservar la calma y la ecuanimidad

espiritual por el amor al estudio. No carecía de valor, y lo probó en sus viajes; pero mostraba demasiada timidez y demasiada deferencia hacia las autoridades. El rasgo más desagradable de su carácter era su impotencia para reconocer los méritos de otro. Sentía en alto grado la novedad de su concepción, y protestaba enérgicamente de que no había aprendido nada de sus precursores. Sostenía que las opiniones de que participaba con ellos estaban fundadas por él de una manera muy distinta. Cita á Platón, á Aristóteles, á Epícuro, y, entre los más modernos, á Telesio, á Campanella y á Bruno como los autores que conoce, pero de los cuales nada ha aprendido (á pesar de las semejanzas), en vista de que sus principios, según dice, son muy distintos. Sostiene que no ha aprendido más que de Keplero algo; el relieve que da á la importancia de la noción de cantidad, así como su descubrimiento parcial de la ley de inercia, ejercieron gran influencia sobre la física de Descartes. Pero este rasgo mismo se somete á una absorción completa en su propio pensamiento. Lo que le caracteriza como pensador es la facultad de distinción neta, la reducción clara á puntos de vista sencillos. Por eso hizo obra de importancia durable y puso fin, definitivamente, á lo arbitrario y á la fantasía en el método. Si comete faltas pensando, son fáciles de notar. Manifiesta especialmente su alta inteligencia en el análisis cuando se eleva á los principios. Es un pensador dogmático por su tránsito demasiado brusco del análisis á la construcción; sin embargo, tenía conciencia del carácter hipotético de sus ideas. Aunque el conocimiento haya sido lo más desarrollado en él, en la correspondencia demuestra la vivacidad y profundidad de su sentimiento.

b)—Método y postulados del conocimiento.

Usamos de nuestro entendimiento en todo conocimiento, sobre cualquier objeto que se fije; así piensa Descartes que importa examinarlo rigurosamente. El entendimiento procede siempre de la misma manera; la ciencia del entendimiento

será, pues, la ciencia universal, y no puede haber más que un verdadero método. Consiste, esencialmente, en partir de lo que es sencillo y claro, para tratar después de comprender lo que es complejo y oscuro. Primeramente hay que reunir por la experiencia *(inducción* ó enumeración) todo lo que se necesita para explicar la cuestión de que se trata. Se dispone después esta materia, de manera que las relaciones más sencillas é inmediatamente evidentes sirvan de base. Encontrar una cosa inmediatamente evidente: he aquí la primera condición del pensamiento. Toda transición del pensamiento se efectúa por *intuición* inmediata. Sé por intuición que un triángulo está limitado por tres lados, que una esfera tiene una superficie única, que yo existo necesariamente si yo pienso. Por medio de estas intuiciones inmediatas se conciben los primeros pensamientos. Hay proposiciones tan sencillas, que no podemos pensar en ellas sin tenerlas por verdaderas. Tales proposiciones son: una sola y única cosa, no puede á la vez ser y no ser; nada produce nada; el efecto no tiene más contenido que la causa. Sin embargo, Descartes no cree que estas proposiciones sean inmediatamente *dadas*. Subraya con energía que la intuición se apoya en casos particulares, pero un ejemplo particular puede contener una verdad general. La reconoceremos entonces inmediatamente evidente por sí misma *(simplici mentis intuitu)*, aunque no esté aún formulada como proposición general. Descartes no insiste tampoco en la importante cuestión de saber cómo principios generales pueden derivar de casos particulares, de tal suerte, que la intuición se convierte en verdad fundamental contentándose con recomendar una gran reserva para plantear principios (1).

---

(1) En esta exposición me guío por el primer esbozo de la teoría del método dado por Descartes en las *Reglas para la dirección del espíritu*, obra que, estudiada con cuidado, hace desaparecer muchos errores que ordinariamente se incurre al tratar de Descartes. Véase además la tercera Meditación y la respuesta al segundo grupo de objeciones, donde, á instancias de alguien, Descartes intenta exponer sistemáticamente sus

De las proposiciones claras en sí derivamos otras consecuencias por medio de la *deducción*. Esta consiste en una serie de intuiciones, donde se avanza de término en término por un movimiento continuo del pensamiento; de esta manera se encadena aquello cuya relación no era inmediatamente evidente. Si se encontrase, una vez hecho esto, algo que nadie pudiera comprender debería detenerse, porque sería inútil continuar. O bien faltan experiencias suficientes, ó bien se encuentra uno enfrente de cuestiones que, por la naturaleza del espíritu humano, no pueden ser resueltas. Si llegamos á terminar la deducción, habremos reducido lo conocido á lo desconocido y traducido á un dominio más amplio el valor de las primeras verdades sencillas. Los conocimientos accesibles á nuestro espíritu están relacionados entre sí por un vínculo tan singular y pueden derivarse también unas de otras por medio del razonamiento, que solamente se las podrá encontrar avanzando por grados y partiendo de conocimientos sencillísimos. En la manera como Descartes hace depender la deducción de la intuición de las relaciones simples y empíricas, se advierte que no es un adversario del método empírico; por lo demás, acumulaba los conocimientos y hacía experiencias con un celo incesante. Pero sostiene que el conocimiento científico no puede adquirirse sino por un pensamiento estricto, y lo que hace la experiencia propiamente dicha es provocar el pensamiento. Por el contrario, apenas comprueba los resultados de la deducción. Para él, la ciencia se formaba solamente de conclusiones sacadas de datos empíricos y consistía en hipótesis lógicamente deducidas.

Pero ¿hasta dónde hemos de remontarnos para encontrar una cosa simplicísima? ¿Dónde poder encontrar un funda-

---

ideas. A la cuestión de saber cómo de las intuiciones aisladas pueden formarse proposiciones generales, Descartes no da, á decir verdad, más que la respuesta siguiente: es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales del conocimiento de las cosas particulares. (*Resp. ad sec. obj.*)

mento inquebrantable á mi conocimiento? Descartes responde á estas cuestiones en el *Discurso del método* (Capítulo IV) y con más amplitud en las *Meditaciones*. Podemos dudar de todo contenido, de todo objeto del conocimiento. Todas las opiniones, todas las percepciones, pueden basarse en una ilusión de los sentidos. ¡Figurémonos que un genio maligno nos ha creado y nos inspira errores continuamente! Pero aun en este caso habría *una* cosa que no podríamos poner en duda: nuestro propio pensamiento, nuestra propia conciencia. Toda duda, todo error, es un acto de pensamiento, una actividad de conciencia. Por numerosas que sean las cosas inexactas, despojadas de existencia, que yo me represento, la facultad de representación (*vis imaginandi*) prueba siempre su realidad. En cuanto que pienso (ó tengo conciencia), existo. «Pienso, luego soy». (*Cogito, ergo sum.*) Como hemos hecho notar, es esa una intuición inmediata que no puede estar fundada en algo, como tampoco podemos definir lo que es el pensamiento ó la existencia. Esta intuición posee una claridad y una nitidez inmediatas, que son el modelo y la medida de cualquier otro conocimiento. Descartes declara que es erróneo concebir esta proposición como un silogismo, pero ha provocado él mismo indiscutiblemente esta equivocación al decir *pues* (*ergo*).

Esta intuición simple, que ninguna duda podría quebrantar, no es, sin embargo, un conocimiento. ¿Cómo podremos seguir nuestro camino? ¿Cómo podremos consolidar el valor objetivo de nuestro conocimiento, la realidad de lo que nos representamos y de lo que conocemos? Para responder á estas cuestiones, Descartes utiliza el principio de causalidad ó, mejor, el principio de que el efecto y la causa deben necesariamente corresponderse. Como hemos visto, este principio es de los que para Descartes pueden descubrirse por intuición. La luz natural nos enseña que el efecto no puede contener más que la causa. Síguese de ahí que nada puede formarse de nada, y que lo perfecto no puede salir de lo imperfecto. Si aplicamos esto á nuestras ideas, es evidente

. que algunas de ellas deben explicarse como nacidas de causas exteriores y otras como creadas por nosotros mismos. Pero ninguna de estas explicaciones basta para hacer comprender la idea de Dios, Sér infinito, suma de toda perfección y de toda realidad. Como yo mismo soy un ser finito (mi duda y mi deseo me convencen de ello), no es posible que yo cree esta idea. No puede nacer de la combinación de perfecciones particulares percibidas, porque entonces no habría unidad é indisolubilidad, que son los signos distintivos de la idea de Dios. Además, toda causa exterior es finita. No queda, pues, sino que sea Dios mismo el autor de esta idea. Nos es innata en el sentido de que, en cuanto nuestra facultad de pensamiento despierta á la luz, puede concebir por su propia fuerza esta idea como verdadera. Por idea innata, Descartes no entiende, pues, una idea *dada* desde un principio, sino una idea que tenemos la facultad de desarrollar. La idea de Dios nos es innata, dice, en el sentido de que es la idea de nosotros mismos. «Las ideas innatas provienen de nuestra facultad misma de pensamiento» (1). Pero la palabra «innata» engendró muchas equivocaciones.

---

(1) He aquí el final de la Meditación tercera: «No que la otra cosa que decir sino que esta idea ha nacido y producido conmigo desde luego, desde que vine al mundo, así como la idea de mí mismo.» Surge de ahí para Descartes algunas comparaciones. Porque yo no puedo, dice, tener conciencia de mí mismo como un ser limitado é imperfecto sin aplicar inconscientemente la idea de un ser superior á toda limitación. (Meditación tercera.) A la objeción de Hobbes: «No hay idea que sea nata y residente en nosotros: porque lo que es nato y residente en nosotros, está siempre presente á nuestro pensamiento». Descartes responde *(Resp. tertiæ X)*: «Cuando digo que alguna idea ha nacido con nosotros, no entiendo que se presenta siempre á nuestro pensamiento, porque así no habría ninguna, sino que entiendo solamente que tenemos en nosotros mismos la facultad de producirla». Además, dice en las *Notæ in programma quoddam:* «Como yo observé que había en mí pensamientos que no venían de los objetos exteriores ó de la determinación de mi voluntad, sino solamente de mi facultad de pensar, llamé á estas ideas, que son las formas de estos pensamientos, innatas, para distinguirlas de otras que vienen del exterior ó que son creadas por mí mismo. Decimos, en el mismo sentido, que la grandeza de alma ó ciertas enfermedades, tales como la

Por la realidad de la idea de Dios afirmada de esta manera (obsérvese: en virtud del axioma de causalidad), hemos adquirido, según Descartes, una base sólida de la realidad de nuestro conocimiento. Todo lo que conozco es una parte de la realidad infinita expresada por esta idea, es una de las perfecciones que contiene la noción de Dios, y, por lo tanto, es para mí una certidumbre. Sólo un ser finito puede engañarse; el peligro del error desaparece en el Ser infinito, de cuya perfección participo por mis ideas claras y distintas. Esto es lo que Descartes expresa bajo una forma popular, diciendo que Dios, causa última de todas nuestras sensaciones y de todas nuestras ideas, no puede engañar, puesto que es un Ser perfecto. Pero deja entrever, examinándolo más de cerca, un enlace menos superficial entre la idea de Dios y la realidad de nuestro conocimiento. Como no puedo reconocer mi imperfección sino por medio de una idea más ó menos clara de la perfección, y como la idea de Dios es la idea de la perfección suprema, que lo abarca todo, esta idea es para mí el ideal, con arreglo al cual puedo medir y rectificar mi conocimiento imperfecto (1). Al interpolar el concepto de Dios en la teoría del conocimiento, Descartes no tie-

---

gota ó la piedra, son innatas en ciertas familias, con lo cual no queremos decir que los hijos sufran en el seno de su madre de esta enfermedad, sino que nacen con la disposición ó la facultad de contraer estas dolencias». Cuando Descartes dedujo de la idea de Dios, concebida como idea de un ser infinito, un ser infinito causa de esta idea, estaba influído Vives (*De ánima*, p. 127 y siguientes, 1538), á quien cita muchas veces en su psicología.

(1) Véase la excelente exposición de Natorp (*Descartes Erkenntnistheorie*, p. 55 y sig., 76 y sig.). Natorp ha demostrado que el empleo de la idea de Dios, que Descartes hace en su teoría del conocimiento, no es tan superficial como pudiera creerse según las exposiciones ordinarias. Sin embargo, Natorp no pone bastante de relieve lo que, en mi sentir, debe acentuarse más vigorosamente, es decir, que este empleo de la noción de Dios, que nace en la teoría del conocimiento, no era absolutamente necesario, puesto que Descartes usa del principio de causalidad para probar la realidad de la noción de Dios; si el principio de causalidad se supone válido, la legitimidad del conocimiento no necesita garantía teológica.

ne en cuenta, á decir verdad, á Dios en el sentido religioso; la idea de Dios no es para él más que la idea del encadenamiento de la existencia, encadenamiento continuo que lo abarca todo, donde absolutamente todo lo que tiene una realidad puede de seguro efectuarse. Es lo que dice en la 6.ª Meditación: «Por la naturaleza considerada en general (*natura generaliter spectata)* no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, ó bien el orden y la disposición *(coordinatio)* que Dios ha establecido en las cosas creadas». Lo que yo reconozco por cierto debe necesariamente encontrar sitio adecuado en este encadenamiento, que podría, por consiguiente, llamarse lo mismo naturaleza que Dios. Lo individual toma para mí una realidad gracias á su encadenamiento con todo lo demás. El criterio que me permite distinguir los sueños del estado de vigilia, es que puedo, sin solución de continuidad, asociar las experiencias de la vida hechas en el estado de vigilia con todas mis otras experiencias y recuerdos *(perceptionem earum absque ulla interruptione cum tota reliqua vita connecto*). Ese es el sentido más profundo del fundamento teológico que da Descartes al valor del conocimiento. Mas por interesante que esta idea pueda parecer hubiérale sido fácil esquivar la teología. El principio de causalidad, que supone igualmente por la realidad de la idea de Dios, es, en efecto, un mediador suficiente entre el sujeto cognoscente y el universo. El principio de causalidad y los demás principios primeros forman en Descartes (en las *Responsiones secundæ*) una excepción formal al conocimiento, el cual debe estar basado únicamente en la idea de Dios. Si se desarrollase el contenido del principio de causalidad, se vería que lleva precisamente á la hipótesis de un encadenamiento en que los fenómenos particulares tienen su lugar determinado. Mas la época en que la relación de causalidad y el principio de causalidad fueron examinados detenidamente, llegó un siglo después del en que vivía Descartes.

c)—Especulación teológica.

Descartes comienza por el análisis y la crítica, pero pasa de un salto á la especulación teológica y espiritualista. Encuentra el punto de partida de estas dos especulaciones en su «pienso, luego soy». Por el momento, nos detendremos en sus ideas teológicas, que son interesantes para nosotros, á causa del desarrollo y del fundamento riguroso que ofrecen para el contenido de la «religión natural».

Descartes niega que la existencia de Dios pueda probarse por el mundo dado en la experiencia. La sucesión de los fenómenos podría continuarse hasta el infinito, y no tenemos derecho á confundir la impotencia en que se encuentra nuestro espíritu de seguir esta sucesión, con la necesidad de admitir una causa primera. Además, supongo que la idea de Dios es ya conocida de antemano al demostrar que tengo derecho á llamar á Dios una causa primera. La prueba de Descartes es más directa. Consiste, como hemos visto ya, en la imposibilidad para la idea de un Ser infinito de ser formada por un ser finito. Esta idea está supuesta por la idea de mí mismo en cuanto ser finito y limitado; porque lo finito supone una limitación de lo infinito; lo infinito es el elemento positivo por cuya limitación nace lo finito. La idea de Dios se forma entonces suprimiendo los límites, es decir, por la negación de una negación. Esta última definición aproxima considerablemente á Descartes á la concepción de que la idea de Dios se forma como formamos siempre nuestro ideal: por la ampliación y la supresión de barreras (además de la combinación de trazos tomados á diversos conjuntos). Gassendi objetó á Descartes que, en realidad, formamos nuestro concepto de lo ideal por ampliación y por combinación; pero Descartes respondió que esta misma facultad de ampliar la idea de la perfección relativa dada por la experiencia, supone que tenemos nuestro origen en Dios. En vez de estudiar con Gassendi la psicología de la formación del ideal (cuestión que aun en nuestros días ha sido

poco tratada), Descartes se contenta con la idea *ya formada* de Dios; como atañe á un ser infinito, no puede ser creada por un ser finito. Esta conclusión no es exacta, á menos que no sólo el objeto, sino también la idea misma, sea infinita.

Pero Descartes tiene otra prueba: la prueba ontológica. Anteriormente, se remontaba de la idea de Dios á la causa de esta idea; ahora trata de demostrar que, si pensamos clara y distintamente la noción de un Ser infinito y perfecto, debemos admitir también la existencia de un ser tal, porque sería negarle una perfección el negarle la existencia, y, por consiguiente, estaríamos en contradicción con nosotros mismos. Ya Gassendi objetó á este razonamiento (contenido en la quinta *Meditación)* que la existencia es, en verdad, la condición para que algo pueda poseer perfecciones é imperfecciones, pero que en sí no es una perfección. Descartes persistió en creer que atribuímos á las cosas la existencia, de la misma manera que les atribuímos propiedades.

Descartes tiene conciencia de que la idea de Dios, cuya legitimidad cree haber demostrado por las dos pruebas anteriores, no es la idea vulgar. La mayoría de los hombres no considera á Dios como el Ser sublime é infinito, como el único creador de todas las cosas; se representan por este término de Dios un ser finito, que puede ser venerado por los hombres. No es extraño que existan hombres que nieguen la existencia de un Dios semejante. Descartes desarrolla su idea de Dios, idea superior, definiendo á Dios como la substancia absoluta. Dios es una substancia; quiere decir que Dios es un ser que puede existir por sí mismo *(per se)*, que no tiene necesidad de ninguna otra cosa para existir. Descartes emplea, aquí, la noción de «substancia» hablando de seres finitos (por ejemplo, del alma y de la materia, lo que examinaremos más detalladamente en lo que sigue); pero declara que no podría emplearla en un solo é idéntico sentido (*univoce*) hablando del Ser infinito y de los seres finitos. Dependiendo los seres finitos todos del Ser infinito,

no se podría en puridad llamarlas substancias. Descartes desarrolla en sus cartas la noción de substancia en el sentido estricto de la frase. «No se puede, escribe, probar la existencia de Dios sin considerarle como el ser más perfecto de todos; pero no lo sería si se deslizase en la naturaleza algo que no emanara de él. La filosofía natural nos enseña ya que no puede el menor pensamiento brotar en el espíritu humano sin que Dios quiera y sin que haya querido desde toda la eternidad que brotase.» Esa es también una de las razones por las cuales rechaza Descartes el atomismo: un átomo sería algo que existiría por sí mismo; ahora bien: no hay más que un solo ser, el Ser supremo, que pueda ser independiente de todos los demás. Descartes se expresa menos categóricamente en sus obras, porque al lado de la estricta definición del concepto de substancia subsiste otra más popular. En el sentido amplio de la palabra, substancia significa cosa ó ser. Es substancia lo que posee ciertas cualidades. De las cualidades deducimos una substancia. En este sentido un ser finito (poseedor de cualidades), puede muy bien ser substancia. Es evidente que si los dos sentidos no están claramente marcados, producirán la oscuridad. Pero Descartes concibe también el alma y el cuerpo como substancias, en el sentido de ser absolutamente independientes. Del mismo modo que aplica entonces el estricto concepto de substancias á seres finitos, igualmente aplica el concepto amplio de substancia al Ser infinito; esta noción contiene, en efecto, toda la realidad y la perfección posibles; es decir, todas las cualidades posibles. Por eso fué una crítica que minó profundamente el sistema de Descartes, cuando Hobbes y Gassendi le objetaron que no tenemos absolutamente ninguna noción positiva de la substancia en cuanto sostén de las cualidades, puesto que no conocemos más que cualidades (accidentes, atributos; ahora diríamos fenómenos). Descartes concedió que no percibimos inmediatamente la substancia y que la deducimos de cualidades; pero sostiene que podemos pensaria, aunque no podamos formar-

nos una imagen (1). Aquí había un problema que adquirió gran importancia en la ulterior filosofía.

Por el principio de causalidad Descartes llegó á admitir la existencia de Dios. ¿Pero se sentiría uno impulsado á creer que este mismo principio sobrepuja á la noción de Dios, porque no debe tener Dios una causa? Descartes trata de eludir esta dificultad, distinguiendo lo que tiene su causa fuera de sí de lo que tiene su causa en sí mismo. Dios debe ser, con respecto á sí mismo, lo que es la causa al efecto; luego la causa de sí mismo (*causa sui*). En cuanto Ser infinito, Dios posee una fuerza inagotable, de suerte que no tiene necesidad, de ninguna otra cosa más que de sí mismo para existir. De esta manera se enlazan íntimamente las porciones de substancia y de causa de sí mismo. Antonio Arnauld, el gran teólogo jansenista, que más tarde fué un ferviente cartesiano, objetó que la noción «causa de sí mismo» se contradecía á sí misma y, en último término, que era inaplicable á Dios. Porque nadie puede dar lo que no tiene, dice, y si alguien llegase á crearse á sí mismo, sería menester que ya hubiese existido anteriormente. Si Dios es causa, debe ser también efecto; la causa precede al efecto en el tiempo, pero no se puede distinguir en Dios el pasado del porvenir ó la posibilidad de la realidad. Arnauld sigue aquí un orden de ideas que se encuentra ya en Santo Tomás de Aquino (*Summa theologica*, Pars I, Quæstio 2, art. 3). Descartes replica que si probamos la existencia de Dios por medio del principio de causalidad, debemos aplicar también este principio á Dios mismo, lo cual no es posible, si lo concebimos como su propia causa. Sin embargo, añade que la expresión «causa» no puede ser empleada sino por analogía, hablando de

(1) La noción estricta de substancia se encuentra en los siguientes pasajes de Descartes: *Meditaciones*, III; *Principia phylosophiæ*, I, párrafo 51, y especialmente *Epistolæ*, I, 8 y II, 16. La noción amplia de substancia se demuestra en *Responsio secunda* y *Principia phylosophiæ*, I, párrafo 52. Descartes mismo señala el doble sentido del término substancia. (*Epistola*, II, 16; *Principia phylosophiæ*, I, 51.)

Dios, á causa de la imperfección del conocimiento humano, y que se puede llamar á Dios la causa, mas no el efecto de sí mismo; de lo contrario, habría algo en Dios de un grado inferior á lo demás. La relación de tiempo no tiene, por lo demás, absolutamente ningún valor para Dios, porque no es más que un producto de la inteligencia humana, un *modus cogitandi*. Parece, pues, innegable que no queda mucho de la noción de causalidad aplicada á la teología. La filosofía cartesiana de la religión debía hacer surgir forzosamente la necesidad de examinar la legitimidad y la significación de nuestras ideas fundamentales en su aplicación á la teología.

Hay que considerar, ante todo, el principio de que la relación de tiempo no tiene valor alguno para Dios, cuando se ve que Descartes enseña que las verdades eternas (por ejemplo: una cosa no puede á la vez ser y no ser; la suma de los ángulos de un triángulo es igual á dos ángulos rectos) son dependientes de la voluntad absoluta de Dios. La razón de Dios y su voluntad no son distintas. Dios no ha comenzado por percibir las verdades eternas para establecerlas después. Su voluntad es eterna é inmutable, como su esencia. Aquí se revela la gran diferencia que separa la idea de Dios, según Descartes, de la idea común de Dios. No hay propiamente una sola expresión psicológica que pueda aplicarse á Dios. Pero Descartes no sacó esta consecuencia.

Subsiste aún una dificultad, aun cuando se dé la razón á Descartes en todas sus opiniones. Por medio de la duda hemos reconocido á nuestra imperfección, y la idea de esta imperfección supone la idea de la perfección. Así nos hemos elevado hasta la idea de Dios. Pero después de haber trepado á esta cima, aún subsiste esta imperfección; ¿y cómo ha podido nacer la imperfección, si el ser que existe en el fondo de todas las cosas es un ser ideal y perfecto? Descartes responde que la imperfección es necesariamente inherente á toda cosa finita, y que toda cosa creada es finita. Por lo demás, sólo una negación es lo que produce la imperfección, y

esta negación hace el mundo más perfecto de lo que sería en el caso contrario, porque la diversidad del mundo se hace con eso cada vez mayor. Aunque el ojo sea una maravilla del organismo, las otras partes del cuerpo no tienen de qué quejarse, porque el cuerpo no puede componerse exclusivamente de ojos. Descartes esboza en sus observaciones una teodicea semejante á la que más tarde expuso extensamente Leibniz.

d)—Filosofía de la naturaleza.

En virtud de su criterio de la verdad, Descartes dedujo que nuestras sensaciones deben emanar de algo que es distinto de nuestra conciencia. Pero este algo no tiene absolutamente ninguna necesidad, según Descartes, de estar formado tal como nuestros sentidos nos lo representan. La importancia de la percepción sensible es, ante todo, práctica; debe enseñarnos lo que nos es útil ó perjudicial. Y aun cuando considerásemos, como el objeto de la percepción sensible, procurarnos el conocimiento de las cosas, no es necesario que nuestras sensaciones sean *semejantes* á las cosas, con tal de que les correspondan como la palabra corresponde al pensamiento. Si consideramos la manera cómo procede la percepción sensible, veremos que todas las impresiones de los sentidos son contactos; no entramos, pues, en relación sino con la superficie de las cosas. Si queremos figurarnos la naturaleza de las cosas (abstracción hecha de la manera cómo obran sobre nosotros), no falta más que la extensión, la divisibilidad y el movimiento, propiedades que no podemos siquiera suprimir en nuestra imaginación por el pensamiento. Tales son las ideas más sencillas y más claras que podemos tener de la materia, y si les prestamos asenso (se entiende, á las ideas puramente geométricas), podremos adquirir una inteligencia simple y clara de todo lo que pasa en el mundo de la materia. El fenómeno del movimiento contiene la explicación de todos los demás fenómenos. No es, al contrario, explicar nada admitir «formas» ó

cualidades de la materia. Las cualidades pertenecen, realmente, á nuestra conciencia; pero lo que se produce realmente en el mundo de la materia, son solamente movimientos fuera ó dentro de nuestro organismo. En la ciencia debemos representarnos el mundo de la materia tal como sería si nadie lo percibiese por los sentidos. Ese es el principio de simplicidad que había desempeñado tan gran papel en la lucha por el nuevo sistema del universo, y en el cual se apoyan algunos ahora para reducir todas las propiedades de la materia á la extensión y al movimiento. Como consecuencia de esta reducción, las cualidades se trasladan al dominio subjetivo. Como no es probable que Descartes conociera el *Saggiatore*, de Galileo, ha encontrado, por su propio esfuerzo, el principio de la subjetividad de las cualidades sensibles, intentando profundizar las condiciones de una explicación puramente objetiva y estrictamente necesaria de los procesos materiales. Se ve en notas escritas por mano de Descartes, durante los años 1619-1620, que no profesaba aún la explicación mecánica de la naturaleza. Durante los años de 1619 y 1620 es cuando ha debido producirse la transición. Además de la influencia de Keplero, contribuyó probablemente á ello la influencia de un círculo de sabios jóvenes franceses. Éstos profesaban teorías atómicas, pero habían sufrido, sobre todo, la acción de Sebastián Basso, el verdadero reformador del atomismo en los tiempos modernos; Descartes mismo cita á Basso entre sus precursores. Dos jóvenes que profesaban estas ideas quisieron dar en París una conferencia, y provocaron así el decreto draconiano contra las nuevas ideas. Como, por otra parte, Sebastián Basso parece sufrir la influencia de las obras de Giordano Bruno, surge aquí un lazo histórico entre Descartes y la filosofía del Renacimiento. Del mismo modo (como veremos después), el descubrimiento que hizo Harvey de la circulación de la sangre, influyó en la evolución del pensamiento de Descartes.

Al intentar explicar todos los fenómenos materiales por

medio de la extensión, de la divisibilidad y de la movilidad consideradas como propiedades primordiales de la materia, Descartes sigue un procedimiento deductivo. Va de la causa al efecto. Tiene plena conciencia de que por este camino no se puede llegar más que á una hipótesis, porque siempre es posible que los fenómenos dados sean producidos por otras causas que aquellas de que partimos. Aquí, pues, deben venir á agregarse los conocimientos y las observaciones como medios de comprobación, y Descartes declara que serían menester para eso experiencias tan numerosas y tan costosas que excederían en mucho á sus fuerzas y no podrían verificarse sino gracias al concurso de un gran número de hombres. Descartes no concede, pues, menos atención que Bacon á la importancia de la experiencia, pero insiste aún más que Bacon en los principios directores y en las hipótesis. Se distingue igualmente de Galileo por su afición á los principios y á las deducciones. Consideraba el procedimiento deductivo como el procedimiento científico propiamente dicho, y carece de la facultad que poseía Galileo de difundir por medio de investigaciones particulares la luz sobre hechos considerables y extensos. Y sin embargo, en su *Discurso del método*, propone él mismo la intuición ligada á la percepción particular como punto de partida del pensamiento. Su objeto era distinto del de Galileo. Su misión era demostrar claramente que habían pasado los tiempos en que se podía alcanzar una explicación de la naturaleza por la creencia en las fuerzas místicas ó en una intervención sobrenatural. Establece el ideal de toda ciencia de la naturaleza: derivación de los fenómenos de sus causas con la misma necesidad evidente con que una deducción matemática se desprende de suposiciones dadas. El principio de sencillez, en el cual se apoya, es también, propiamente hablando, el principio de evidencia. No se engaña sobre el principio así propuesto. Pero concedía á la aplicación deductiva de los principios universales y á las hipótesis fundadas en ellos mayor importancia de la que realmente tienen; esto es lo que da á su

filosofía de la naturaleza un carácter dogmático, que se acentuó especialmente en manos de los cartesianos y llegó á ser provocador. En muchos de ellos un escolasticismo mecánico sustituyó á la escolástica de las formas y de las cualidades sustanciales.

Resulta de las propiedades primordiales de la materia que no puede haber átomos absolutos, porque no es posible poner término á la divisibilidad; que no puede haber espacio vacío, porque espacio quiere decir extensión, y la extensión supone un ser extenso, es decir, la materia; que el mundo de la materia es infinito, porque no se puede limitar á la extensión, y donde hay extensión hay también materia. Además, se sigue de ahí que las modificaciones materiales que se producen deben explicarse siempre conforme á las leyes del movimiento, que con eso se convierten en las leyes supremas de la naturaleza. Descartes trata de derivar estas leyes por medio de la deducción; encuentra la base de esta deducción en la idea de Dios, que ocupa en su física un puesto análogo al empleo que de él hace en la teoría del conocimiento. De la inmutabilidad de Dios, que es una parte de su perfección, Descartes deduce que la cantidad de movimiento producida en la creación permanece invariable durante la conservación (que para Descartes es una creación continuada sin interrupción). El movimiento puede estar repartido de distinta manera en las diversas partes del mundo, pero ningún movimiento se pierde y ninguno se crea. Al dar un fundamento teológico á su principio de la constancia del movimiento, Descartes hace, á pesar suyo, la confesión de que las propiedades primordiales de la materia, de las cuales parte en su física, son demasiado sencillas y demasiado abstractas. Parece ser que la fuerza divina sin cesar activa en el mundo, es constante; la constancia del movimiento deriva de la constancia de esta fuerza. Si Descartes ve eso encuentra un principio más exacto que el que propone. Porque no es el movimiento, sino la fuerza, la energía, lo constante. Para todo tránsito del movimiento al reposo ó á la inversa, Des-

cartes se ve impedido con su principio. Sin embargo, aun bajo forma imperfecta, su principio es un precursor interesante del principio moderno de la conservación de la energía. Descartes deduce también de la inmutabilidad de Dios las leyes especiales del movimiento, y en primer lugar la ley de inercia, que fué por primera vez establecida por él consciente y sistemáticamente. Sería, piensa Descartes, contrario á la inmutabilidad divina que una cosa, que debe ser considerada como una é indivisible, pueda sin causa externa perder el estado en que se encuentra. Así se rechaza la posibilidad de que esta cosa pase por sí misma (*sua sponte*) y sin influencia exterior, del movimiento al reposo ó viceversa. Descartes llegó probablemente á la ley de inercia por influencia de Keplero, pero independientemente de Galileo. Ya la había establecido, en efecto, en su obra *El mundo*, compuesta antes de la publicación de los *Diálogos*, de Galileo. Hace Descartes una reserva al plantear la ley de inercia: no adjudica á las almas y á los ángeles la facultad de obrar sobre la materia. Esta restricción está hecha en interés de su psicología espiritualista, que más tarde examinaremos.

El concepto de materia tiene en Descartes un carácter de gran sencillez y claridad; está fundado, por lo demás, en el principio de simplicidad. Es un producto natural de la tendencia que se manifiesta también en Keplero y en Galileo, y que trataba de reducir todas las cualidades á relaciones cuantitativas; por donde se había hecho posible la ciencia exacta de la naturaleza. Pero del mismo modo que Descartes se inclina á desdeñar el carácter hipotético de sus resultados deductivos, del mismo modo tiende á considerar como completas y definitivas las definiciones establecidas por medio de la abstracción y en virtud del principio de simplicidad. Cree conocer íntegramente la esencia de la materia por medio de las definiciones: extensión, divisibilidad y movilidad, sin poder garantizarla. Cuando habla de la materia como de la *sustancia extensa*, no observa que ha hecho de una abstracción un ser existente en sí. Deja sin justificación el derecho de con-

siderar como absolutas las propiedades geométricas de las cosas. Eso no resulta, en efecto, necesariamente de que estas propiedades son las más importantes para el conocimiento de la naturaleza. Propiedades tales como la extensión, la divisibilidad y la movilidad, pueden muy bien ser debidas á la acción de las cosas sobre nosotros (de igual modo que el color, el gusto, el olor, etc.) y por consiguiente, no ser *semejantes* á las cosas mismas. Aparte de que hay (como hemos probado) una determinación más fundamental que las tres propiedades á las cuales se atiene Descartes: á saber, la fuerza, la energía. El objeto de las investigaciones ulteriores fué discutir las cuestiones aquí indicadas. Entre tanto, la física de Descartes señalaba, á pesar de su carácter exclusivo, un inmenso progreso en claridad. Vamos ahora á examinar brevemente algunas de las aplicaciones más importantes de los principios generales que ha planteado. Nos atendremos á sus ideas fundamentales: en detalle sus explicaciones son con frecuencia muy desafortunadas y muy arbitrarias. Tenía el defecto de elaborar constantemente hipótesis, y la grandeza de apropiarse felizmente puntos de vista universales.

Si todo en la naturaleza material debe explicarse por la extensión, la divisibilidad y la movilidad, únicas propiedades de la materia, síguese que las causas finales no son de ninguna utilidad. Sin embargo, para excluir la explicación teleológica de la naturaleza, Descartes se basa más bien en la teología que en la teoría del conocimiento. Siendo Dios un Ser infinito, debe haber en su operación muchas cosas que no podemos percibir; querer penetrar sus fines sería presunción. Hay en el mundo inmenso una infinidad de cosas que no obran del todo sobre nosotros; ¿qué sentido, pues, puede encontrarse en la opinión de que aquél ha sido creado para nosotros? El único fin posible de todo lo que se produce debe ser Dios mismo. La concepción teleológica es, pues, rechazada, porque no tenemos derecho á imponer límites á la esencia del mundo y á la esencia de Dios.

Para comprender la naturaleza en detalle, debemos,

pues, según Descartes, partir de los fenómenos más sencillos, más evidentes, de los acontecimientos que tenemos continuamente á la vista, y explicar por medio de ellos lo que pasa en pequeño y en secreto, y lo que se ha producido en el pasado. El principio de simplicidad se convierte, pues, en Descartes en principio de actualidad, el cual exige que las cosas lejanas y desconocidas se expliquen por las cosas próximas y conocidas. Lo mejor que podríamos hacer sería tomar por punto de partida el conocimiento de la construcción y de la acción de nuestras máquinas, porque de éstas tenemos idea más clara. Así describe el mundo como si fuese una máquina (*terram totumque hunc mundum instar machinæ descripsi*). Explicamos el estado actual del universo figurándonos que las partes de la materia han tenido desde un principio (porque la materia y el movimiento han sido creados simultáneamente) un movimiento giratorio de torbellino alrededor de ciertos centros. En estos centros han debido congregarse las partes más pequeñas, que se han formado durante el movimiento giratorio por el frote recíproco de las partes mayores. De esta manera se han formado los diferentes cuerpos celestes, grandes y pequeños. Algunos de estos cuerpos celestes han perdido poco á poco su independencia, y han sido arrastrados por los torbellinos que circulan alrededor de los cuerpos celestes más voluminosos. Así ha ocurrido con la tierra. Descartes cree poder decir, según su teoría, que la tierra es inmóvil, puesto que no modifica su lugar en el medio que le arrastra en su torbellino alrededor del sol; por lo demás, puede haber fuera de la parte del universo que percibimos estrellas con relación á las cuales la tierra es inmóvil. Por esta aplicación sútil de la noción de relatividad, Descartes trataba, sin conseguirlo, de esquivar que se le tomase por un discípulo herético de Copérnico.

Descartes es el primero de los modernos que ha intentado dar una teoría mecánica de la evolución del sistema del universo. Verdad es que se previno de una manera cortés contra la teología, concediendo que el mundo ha sido plena

y perfectamente creado tal como lo vemos. Intenta solamente demostrar la *posibilidad* para el estado actual del mundo de haberse desarrollado á partir de un estado inicial imperfecto y conforme á leyes naturales. A la cuestión de saber cómo debe uno figurarse este estado inicial, responde que importa poco en el caso presente figurársele de una manera ó de otra, porque, en virtud de las leyes naturales, la materia debe recorrer todos los estados que puede adoptar, de suerte que, después de pasar por una cantidad mayor ó menor de estados imperfectos, habría llegado en todos los casos al estado actual. Esta explicación *(Principia philosophiæ*, III, 47), que contiene el programa de toda teoría mecánica de la evolución, ofrece más interés que la tentativa hecha por Descartes para describir ampliamente el proceso cosmogónico.

Descartes trata de explicar el encadenamiento y el desarrollo del mundo conforme á las leyes generales de la naturaleza, y el organismo y la vida orgánica con arreglo á leyes puramente mecánicas. Además de la astronomía, la fisiología debiera ser, según su opinión, una ciencia absolutamente mecánica. En su hipótesis cosmogónica hace abstracción de la teología, y en su mecánica orgánica de la psicología, se representa el cuerpo humano como compuesto de partes materiales y como obrando conforme á las leyes del calor y del movimiento, sin que intervenga ningún alma (sea «vegetativa», «sensitiva» ó «racional»). Esta concepción, consecuencia de los principios generales de la física de Descartes (pues el organismo, en cuanto ser material, debe someterse á las leyes generales de la materia), se encontró para él empíricamente comprobada, al descubrir Guillermo Harvey la circulación de la sangre (1628). Harvey, uno de los primeros fundadores de la ciencia moderna de la naturaleza, es á la fisiología lo que Galileo á la física. Dió el golpe de gracia á las potencias místicas en el dominio de la fisiología, demostrando que el movimiento de la sangre no es debido á su propia fuerza ó á la fuerza del alma, sino á las

contracciones del corazón, que la hace refluir hacia el cuerpo. Las leyes generales del movimiento son así válidas, dentro lo mismo que fuera del organismo. Descartes fué uno de los primeros hombres notables que adoptaron la teoría de Harvey. Al declarar en el *Discurso del método* (capítulo V), que se adhería á este dictamen, aportaba un gran apoyo á la nueva teoría, que tuvo que vencer una enorme resistencia, á causa de la antítesis violenta que ofrecía con la antigua concepción de la vida orgánica (1). Descartes describe en diferentes obras (especialmente en el *Tratado del hombre*) de qué manera se puede concebir el cuerpo humano como pura máquina. Aquí de su concepción general brota la claridad, aunque sus explicaciones no hayan sido siempre afortunadas en el detalle. Niels Steensen, uno de los mejores anatómicos del siguiente siglo, reconoció que el método inaugurado por Descartes servía para demostrar la insuficiencia de lo que antes se enseñaba sobre el destino de los diferentes órganos y para plantear con más claridad los problemas que con esta cuestión se relacionaban. Descartes extendió á la psicología de los nervios la concepción mecánica de Harvey para la circulación de la sangre. De acuerdo con la fisiología de entonces, cree que hay en los nervios corrientes de «espíritus animales»; corrientes que derivan de que, después de haber sido caldeadas en el corazón, las partes ocupadas por la sangre afluyen al cerebro, cuyas circunvoluciones llenan, mientras que el resto de la sangre continúa su camino á través de las venas. Del cerebro se dirigen por los nervios á los músculos. Estas corrientes pueden ponerse en movimiento por medio de impresiones de las cuales tenemos conciencia; lo que

(1) Sobre el descubrimiento hecho por Harvey y su historia anterior, véase á Hedenius: *Om upptäcktan af blodomloppet (Del descubrimiento de la circulación de la sangre)*: Upsala Universitets Arsskrift, 1892. Descartes admitía que el caldeamiento de la sangre en el corazón tenía por resultado refluirla hacia el cuerpo; no se había apropiado, pues, la opinión de Harvey: que el corazón es un músculo que se contrae. Harvey mismo permanecía fiel á la antigua teoría del recalentamiento de la sangre en el corazón, pero no la aplica de esta manera.

sucede en los movimientos involuntarios, por ejemplo, cuando al caer echamos las manos hacia adelante, ó bien cuando continuamos la marcha sin darnos cuenta. Estas clases de movimientos involuntarios pueden efectuarse de una manera absolutamente mecánica y aun á pesar nuestro (*mente invita et tamquam in machina).* Descartes expresa lo que precede diciendo que los espíritus animales son reflexivos *(esprits réfléchis*) y da una descripción clara de lo que ahora se llama movimiento reflejo. En cuanto á los animales, nos vemos forzados á admitir que todas sus funciones y todas sus acciones se efectúan de manera involuntaria y mecánica. No tenemos razones para atribuirles un alma. Si el cordero huye á vista del lobo, es que los rayos luminosos que desde el cuerpo del lobo hieren el ojo del cordero, ponen sus músculos en movimiento por medio de las corrientes «reflexivas» de los «espíritus animales». Y se puede explicar el regreso de las golondrinas en primavera por analogía con el reloj que hace resonar su juego de campanas en intervalos regulares. Por lo demás, bien se ve que los animales no pueden, como no puede una máquina, acomodarse á un nuevo estado de cosas más complejo. Descartes sostiene la opinión de que los animales son simples máquinas, por la razón de que sin eso habría que atribuirles, según su sentir, la inmortalidad: ¿y han de ser inmortales una ostra ó un hongo? Otra cosa ocurre con el hombre; la conciencia que se manifiesta en cada uno de nosotros nos fuerza á admitir la existencia de un alma, de una substancia pensante, que está en reciprocidad de acción con la substancia material, con la facultad de ejercer una intervención reguladora en los movimientos de los «espíritus animales». Comunica el alma inmediatamente con una parte del cerebro, la glándula pineal (*glandula pinealis*), que atrajo la atención de Descartes, porque no es, en efecto, un órgano conjunto, como tantos otros del cerebro; le parecía estar casi en medio del cerebro y sobre el conducto por el que los «espíritus animales» de las circunvoluciones anteriores comunicaban con las circunvo-

luciones posteriores. Los «espíritus animales» chocan con la glándula pineal, excitan así el alma y despiertan en ella la sensación, el sentimiento y el apetito; el alma les responde igualmente por un choque contra la glándula pineal y dirige los espíritus animales en cierto sentido. Muchas veces (por ejemplo, en el dominio de sí mismo) el golpe y el contrapeso van en sentidos opuestos, y entonces se trata de saber quién puede empujar más (1).

Descartes tiene el mérito de haber descrito y analizado el movimiento reflejo, y difundido así una luz refulgente sobre nuestra actividad involuntaria. Tiene también el de haber afirmado que la actividad del alma va ligada al cerebro. Y, por último (á pesar de las hipótesis anatómicas imperfectas de que disponía), el de haber expuesto la psicología espiritualista con una gran nitidez y con una lógica perfecta. Vamos ahora á examinar un poco más detalladamente su teoría psicológica.

---

(1) La localización del alma en la glándula pineal era una explicación absolutamente arbitraria de parte de Descartes: fué criticada por los anatómicos contemporáneos. Tomás Bartholin (*Anatomía*, p. 356 y sigs.; Lugd. Batav., 1651) objeta ante todo que los nervios no llegan á la glándula pineal, puesto que ésta es tan pequeña que las ideas se confundirían en ella; ¡y finalmente, que está colocada en un sitio donde se acumulan «los excrementos del cerebro!» En la excelente conferencia que Niels Steensen dió en París y que está reproducida en la *Exposición anatomica de Winslöw* (4ª parte), hace aquél notar que, como se ignora lo que ocupa, las circunvoluciones del cerebro, la teoría de los espíritus animales, puede ser tan admisible como la teoría de los excrementos del cerebro. Objeta á Descartes, á cuyo método general atribuye un gran mérito, que la glándula pineal no está ligada á ningún canal y que no está libre, sino en contacto con el resto del cerebro. En nuestros días, se ha creído poder demostrar que la glándula pineal es la forma rudimentaria de un órgano que tiene por función sentir el calor y que se encuentra en animales inferiores. Sobre el mérito de Descartes en la fisiología de los nervios, véase á Husley: *De la hipótesis de que los animales son autómatas.* (Tiddsskrift for popülare Fremstillinger af Nuturvidenskea)) *(Revista para la vulgarización de las ciencias naturales*, 1874.)

e)—**Psicología.**

Descartes atribuye al hombre sólo un alma, y esta alma concíbela como una sustancia diferente del cuerpo, como una sustancia particular, substrato de todas las propiedades espirituales, del mismo modo que el cuerpo es el substrato de todas las propiedades materiales. Al extender su concepción mecánica de la naturaleza al dominio de la vida orgánica, como hemos visto, ha de admitir forzosamente que en el organismo, como en el resto de la naturaleza material, no pueden nacer movimientos que no sean la continuación de los movimientos anteriores; del mismo modo no puede desaparecer ningún movimiento que no esté continuado por un movimiento seguido; el principio de la constancia del movimiento es, en efecto, uno de los grandes principios de su física. Pero cuando hace «chocar» el alma con la glándula pineal para poner en actividad los «espíritus animales», y cuando el alma misma recibe un choque por la acción de los «espíritus animales» en la glándula pineal, un movimiento nace ó desaparece entonces sin compensación. Aun cuando tuviese sentido decir que el alma choca ó es chocada, no por eso es menos cierto que la psicología espiritualista de Descartes está aquí manifiestamente en contradicción con su filosofía de la naturaleza. En realidad, se representa el alma como una esencia material al hacerla dar ó recibir un choque; tal ocurre siempre con el espiritualismo cuando se profundiza con una claridad plena é íntegra. La princesa Isabel, inteligentísima corresponsal de Descartes, hizo notar con mucha exactitud que es más fácil concebir materialmente el alma que comprender cómo, sin ser material, puede poner en movimiento la materia y ser puesta en movimiento por ella. En un pasaje, parece Descartes querer reducir la acción del alma; no produciría más que un cambio en la dirección de los «espíritus animales», que en sí pueden tomar una dirección lo mismo que otra; pero esta acción reguladora sería contraria á la ley de inercia, y

no podría proponerse más que como una excepción arbitraria á la ley.

Si de una manera general Descartes presenta el alma como una esencia particular diferente del cuerpo, es que el pensamiento y la extensión son propiedades tan completamente distintas, que no puede uno representárselas más que sostenidas por sustancias distintas. Pienso, luego soy; tal era su punto de partida, y por pensamiento entendía, como lo declara en términos explícitos, la conciencia de una manera general *(omnia quæ nobis consciis in nobis fiunt)*. Podría, pues, hace notar, decirse lo mismo: siento, luego soy; ó: quiero, luego soy. Lo que intentó acentuar es el hecho primitivo de la conciencia. Tiene el mérito en psicología de haber presentado la conciencia *(mens)* como punto de partida, porque la idea del alma *(anima)* es y era, sobre todo, una idea ambigua y mística. Preparó con eso el camino á la psicología empírica moderna. Es posible que se dejara influir en esto por Vives, que distinguía tan claramente los fenómenos psíquicos, es decir, los datos reales, de la esencia del alma en sí; la obra psicológica de Vives se ve citada en diferentes pasajes por Descartes. Pero Descartes cree poseer en el pensamiento ó conciencia una noción absolutamente clara de la esencia del alma, del mismo modo que cree poseer en la extensión una noción absolutamente clara y completa de la esencia de la materia. Si yo puedo, dice Descartes, pensar clara y concretamente la idea del alma sin necesidad de suponer la idea del cuerpo, y si puedo pensar clara y concretamente la idea del cuerpo sin necesidad de pensar la idea del alma, ¿no es esta una prueba de que nos encontramos aquí enfrente de dos seres ó sustancias absolutamente distintas é independientes una de otra? Hemos indicado anteriormente el doble sentido que toma la idea de sustancia en Descartes (1). No designa solamente un sostén de

(1) Descartes da el nombre de sustancia tomada en un sentido estricto, no al cuerpo individual, sino solamente á la materia en general. (Véase *Synopsis Meditationum: Corpus quidem*

propiedades, algo que «tiene» las particularidades presentadas por la experiencia. Aun en este sentido vago de la palabra, Descartes va demasiado lejos al deducir que el «algo» del pensamiento difiere del «algo» de la extensión; un solo «algo» podría tener muy bien las dos propiedades. Pero en el sentido estricto de la palabra, «sustancia» es un ser absolutamente autónomo é independiente. Conviene á la naturaleza de las sustancias, dice Descartes, *excluirse mutuamente.* Y hace esta suposición del alma y del cuerpo porque puede pensar cada uno de los dos aparte. El hombre se compone, pues, de dos sustancias que se excluyen mutuamente. Pero entonces es incomprensible su acción recíproca. Si una sustancia obra sobre otra, no pueden ser absolutamente independientes una de otra; pasa entonces en la una algo que no puedo comprender sin pensar en la otra. Las relaciones se hacen incomprensibles, y Descartes mismo lo confiesa. Los que jamás han filosofado, dice en una carta, no dudan de que el alma y el cuerpo reaccionan uno sobre otro y forman un ser único; pero filosóficamente es imposible concebir á la par la diferencia y la unión entre el alma y el cuerpo. Ningún razonamiento, ninguna comparación, dice en otra parte, pueden enseñarnos cómo la conciencia, que es incorpórea, puede poner el cuerpo en movimiento; pero una experiencia segura y evidente nos lo enseña diariamente; es una de esas cosas que hay que comprender por sí mismo, y que se tornan oscuras cuando las comparamos con otras. Descartes habla aquí ¡como si hubiese visto al alma chocar

---

in genere sumptun esse substantiam idque nunquam etiam perire: *sed corpus humanum* . . . non nisi ex certa membrorum configuratione aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum; mentem vero humanam non ita ex ullis accidentibus constare sed puram esse substantiam) De aquí nace para Descartes—y para el espiritualismo en general—el gran problema siguiente: Como la hipótesis de las sustancias pensantes individuales se armoniza con la teoría de la continuidad de la materia, como he demostrado en mi *Psicología*, toda hipótesis, cualquiera que sea, se encuentra aquí frente á una dificultad particularmente grande para la hipótesis espiritualista.

con la glándula pineal, y la glándula pineal chocar á su vez con el alma! Ahora bien: la dificultad del problema consiste precisamente en que la experiencia inmediata no puede decidir la cuestión; el razonamiento y la comparación son los únicos recursos que tenemos para obtener una hipótesis inteligible y exenta de contradicciones.

Es opinión corriente creer que el dualismo medioeval prescinde en la teoría de Descartes del alma y del cuerpo. Pero lo que propiamente ha llevado á Descartes á su teoría, es su tendencia á formar ideas claras y distintas. De la independencia recíproca de las ideas dedujo la independencia recíproca de las sustancias correspondientes. Su gran mérito es haber caracterizado clara y distintamente la diferencia que separa los fenómenos espirituales de los fenómenos materiales; pero esta diferencia es también la que le induce á error. Como dogmático que es, cree en la perfección acabada de sus ideas y en su concordancia psicológica con la existencia. Descartes desarrolla ampliamente el dualismo que hemos encontrado en Telesio, Bacon y Campanella. Ha formulado tan resueltamente la metafísica popular del alma y del cuerpo, que las dificultades y las contradicciones se destacan nítidamente. Gassendi y Arnauld le objetaron con razón que de que la conciencia y la extensión sean las propiedades principales del alma y del cuerpo, no se puede deducir que se haya dicho todo lo que atañe á su esencia. Atacaban el punto flaco de la teoría cartesiana. La distinción precisa que Descartes establece entre el alma y el cuerpo deja sentir sus consecuencias en su psicología. Indaga cuidadosamente las formas de actividad y los fenómenos espirituales que provienen del alma misma y los que son debidos á la influencia del cuerpo sobre el alma.

La percepción sensible es peculiar al cuerpo; proviene de que los «espíritus animales» obran sobre el alma por medio de la glándula pineal. Con todo, Descartes hace resaltar el hecho de que en la concepción vulgar se fía á la percepción demasiado. Debe distinguirse, en efecto: 1.°) entre el movi-

miento producido en el cerebro por la depresión de ánimo (movimiento que existe también entre los animales); 2.°) la acción de ese movimiento en el cerebro sobre el alma que da origen á la sensación (á la coloreada, por ejemplo); y 3.°) los juicios que involuntariamente se formulan sobre las cosas exteriores á consecuencia de los movimientos de los órganos del cuerpo. En uno de estos juicios nos apoyamos para suponer las cosas exteriores y situadas en lugares determinados del espacio. Los movimientos del ojo y de la cabeza son los que, por medio de movimientos correspondientes de los «espíritus animales», inducen al alma á enunciar este juicio. El tercer momento de la percepción es debido al alma misma.

Hay, igualmente, dos especies de recuerdos: el recuerdo de las cosas materiales, que proviene de los efectos ulteriores ó huellas de las excitaciones del cerebro, y el recuerdo de las cosas espirituales, procedentes de ciertos vestigios que permanecen en la conciencia misma. El pensamiento propiamente dicho *(intellectio)* y la imaginación *(imaginatio)*, se distinguen en que en el primero sólo el alma es activa, mientras que en la segunda se sirve de imágenes corporales. La imaginación, como la percepción y el recuerdo material, no pertenece al alma sino en cuanto que está unida al cuerpo; el alma pura *(anima pura)* puede concebirse sin imaginación y sin percepción. La diferencia entre el apetito y la voluntad proviene, igualmente, de que el apetito es producido por el cuerpo, mientras que la voluntad forma parte integrante del alma. Descartes nos atribuye la conciencia inmediata de la independencia de la voluntad respecto de la causalidad, concediendo que la indiferencia de la voluntad es más bien una imperfección para nuestro conocimiento que una perfección para nuestra voluntad. La voluntad es más amplia que el entendimiento; podemos escoger y desear una cosa que no comprendemos. La voluntad es ilimitada; el entendimiento es limitado; así explica Descartes la posibilidad del error. Las «pasiones» surgen de la influencia del

cuerpo sobre el alma, pero las «emociones interiores» nacen en el alma; son las consecuencias de sus pensamientos y de sus juicios. El sentimiento interior puramente espiritual va acompañado de una emoción, de un sentimiento sensible, en cuanto que el alma va unida al cuerpo; pero este sentimiento proviene de la acción del alma sobre el cerebro; la disposición del alma, por ejemplo, en el amor intelectual, obra, en efecto, sobre la glándula pineal. En la pasión, la alegría precede al amor, y viceversa en la emoción interior. Al cerrarse con esta concepción dualista el acceso á una génesis seguida de los sentimientos, Descartes ha prestado un gran servicio á la psicología de los sentimientos intentando reducir los diversos sentimientos á formas elementales, de las cuales resultan por combinación. Como sentimientos elementales cita la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza.

Hace de estos sentimientos y de su combinación una exposición puramente descriptiva y analítica, aplicando continuamente su teoría fisiológica. En la explicación de las relaciones fisiológicas de las pasiones, concede una importancia capital á la acción recíproca del cerebro y del corazón. Sólo en lo que atañe á la admiración, en la cual ve el único sentimiento puramente intelectual, no cree en una influencia del cerebro sobre el corazón. Pone de relieve la relación de las pasiones con los instintos: inducen al alma á buscar lo que es útil y á esquivar lo que es perjudicial; el movimiento de los «espíritus animales» que produce la pasión, realiza actos útiles sin intervención del alma. Pero la finalidad no es aquí absoluta, así que la experiencia y la razón deben intervenir para corregirla. La relación entre una representación en el alma y un cierto estado de los «espíritus animales», es importante para el desarrollo de los sentimientos; sólo por medio de una representación semejante, y no directamente, puede obrar la voluntad con eficacia sobre el movimiento del cuerpo. La lucha de la razón con la sensibilidad no tiene lugar, según Descartes, en el

interior del alma; se entabla entre el alma ó la voluntad por una parte, y el cuerpo (es decir, los «espíritus animales»), por otra; la cuestión está en saber quién de los dos puede dar á la glándula pineal el choque más violento. (*Passions de l'ame*, I, 47.) Encontramos aquí la teoría espiritualista desarrollada por Descartes con toda la lógica apetecible.

f)—Ética.

Al escoger Descartes la duda universal como punto de partida para su filosofía, exceptuó provisionalmente el campo moral, aun reconociendo que su sistema debía igualmente producir consecuencias para este dominio. No queriendo dejar su vida sin dirección mientras que lo analizaba todo teóricamente, planteó provisionalmente en el *Discurso del método* (cap. III) las normas de conducta siguientes: 1.ª) observar la religión y las costumbres del país; 2.ª) ejecutar con firmeza la decisión una vez tomada; 3.ª) tratar más bien de dominarse á sí mismo que de alcanzar fortuna, subordinar los deseos al orden del mundo y recordar que nuestros pensamientos son lo único que nos pertenece.

Más tarde, cuando hubo expuesto y publicado sus ideas filosóficas, vaciló en entrar en el dominio de la moral. Los teólogos, que tanto rencor le guardan, dice, á causa de su física, no dejarían seguramente de importunarle, si escribía sobre la ética. Aparte de algunas observaciones contenidas en el tratado de *Las pasiones del alma*, encontramos sus ideas éticas desarrolladas en las cartas á la princesa Isabel, á la reina Cristina y á Chanut, embajador de Francia en Suecia. No son más que un amplio desarrollo de las reglas provisionales del *Discurso del método*; revelan la influencia de los filósofos estóicos, sobre todo de Séneca.

¿Qué medios, se pregunta Descartes, puede enseñarnos la filosofía para alcanzar el soberano bien, que las almas vulgares en vano esperan del curso de las cosas, y que no podemos conseguir sino por nosotros mismos? Tres medios se nos

ofrecen: tener conocimiento claro del bien, querer firmemente este mismo bien y rechazar todos los deseos hacia lo que no esté en nuestro poder. Solo la voluntad por su intervención hará del conocimiento el elemento dominante en nosotros, de tal manera que el movimiento de los «espíritus animales» le obedezca dócilmente. De ordinario el sentimiento ó la pasión introducen la inquietud en nuestro pensamiento y nos hacen estimar demasiado los bienes exteriores. Ahora podemos detenernos en los goces interiores del alma, que son eternos como el alma misma, porque están edificados sobre el sólido terreno del conocimiento de la verdad. El conocimiento más importante es el de Dios, creador de todas las cosas, ser perfecto del cual es nuestro espíritu un vislumbre, y el conocimiento del alma, en cuanto que es esencia distinta del cuerpo. Después viene el conocimiento de la inmensidad del universo, que destruye la creencia de que todo existe para la tierra y de que la tierra existe para nosotros. El conocimiento nos enseña á considerarnos á nosotros mismos como partes de un todo (familia, sociedad, Estado) y á poner los intereses de la colectividad por encima de nuestros propios intereses. Pero se trata ante todo de distinguir lo que está en nuestro poder de lo que no está. El uso de nuestra voluntad es lo único que está en nuestro poder. El sentimiento de este estado es la «generosidad», clave de todas las virtudes. Los hombres generosos tienen ó creen tener el poder de ejecutar grandes cosas y conciencia de los límites de su naturaleza. En vez de imaginar un destino caprichoso, lo cual es un puro espejismo, hay que resignarse á la convicción de que todo depende de la voluntad eterna é inmutable de la Providencia. Con eso se purifican las pasiones y queda un lugar para el amor intelectual (*amor intellectualis*) de Dios, el más amable y el más útil de todos los sentimientos que podemos tener en esta vida. Con una tensión conveniente del espíritu y del pensamiento, este sentimiento puede llegar á ser el más fuerte de todos. En la ética, como en la teoría del conocimiento y en la filosofía de la naturaleza de Descartes, el pensamiento lle-

ga á su punto culminante en la idea del sér infinito, como principio supremo. Descartes, como todo el siglo XVII, está caracterizado por una mezcla de racionalismo y de misticismo. Este aspecto de su filosofía fué desarrollado por los sucesores.

2.—El cartesianismo.

La filosofía cartesiana debía ejercer una gran influencia sobre su siglo. Al preconizar la duda metódica y el análisis, hace abstracción de todos los postulados tradicionales; debía despertar la libre investigación y favorecer la independencia del pensamiento. Ahí radica, sin duda, su mayor importancia. Por eso ha influído sobre un círculo mucho mayor que el grupo cartesiano en el sentido especial de la palabra. Al pedir una explicación puramente mecánica de la naturaleza, ha ejercido una influencia reformadora sobre la ciencia de la naturaleza en particular, sobre la física y sobre la medicina, aunque muchas de sus hipótesis particulares sean insostenibles. Enunció el principio del mecanismo con una energía que ha tenido una importancia durable. Su psicología espiritualista y sus especulaciones teológicas se armonizaban con la concepción vulgar que encontraba muy clara la distinción categórica y absoluta del alma y del cuerpo. Esta veía al mismo tiempo en las pruebas cartesianas la base de un nuevo acuerdo entre la teología y la ciencia, destinada á reemplazar el edificio que amenazaba derrumbarse con la filosofía escolástica. Así, en la última parte del siglo descubrimos fervientes cartesianos en Bossuet y en Fenelón, los dos espíritus más grandes de la Iglesia francesa. La nueva doctrina encontró igualmente partidarios entre eminentes jansenistas, como Arnauld y Nicole, mientras que Pascal, la figura más grande de entre ellos, tomaba una actitud independiente que después caracterizaremos. Este grupo compuso bajo la dirección de Arnauld un excelente resumen de lógica (*La logique ou l'art de penser*, 1662), que aun hoy tiene interés.

El cartesianismo encontró también muchos adictos entre los sabios presbíteros del Oratorio. Difundióse por París y provincias mediante conferencias populares. Por las cartas de Mme. de Sevigné puede verse el interés que despertaba en la alta aristocracia, aun entre las mujeres. Se propagó considerablemente en Holanda, gracias á muchos jóvenes profesores de universidad que se declararon en su favor. Pero en Francia, como en Holanda, chocó con una violenta resistencia. Los jesuítas y el clero protestante ortodoxo trataron de ahogarlo por todos los medios. La filosofía nueva hacía demasiadas concesiones á la libre razón humana y concedía á la duda una importancia peligrosa. Enseñaba la subjetividad de las cualidades sensibles, lo cual no parecía á primera vista conciliable con el dogma de la comunión (sobre todo, bajo su forma católica); creía además en el movimiento de la tierra y en lo infinito del universo. La teología quedaba rezagada á la antigua doctrina escolástica. El cartesianismo fué prohibido en muchas universidades de Holanda; por lo menos, los cartesianos fueron arrojados de las cátedras de teología y de los cargos de pastor. En Roma se inscribieron las obras de Descartes (1663) en la lista de los libros prohibidos, y en Francia algunos decretos regios vedaron en ocasiones exponer el cartesianismo en las universidades. Todo lo que no pudo impedir que llegase á ser la filosofía dominante hasta Locke y Newton.

Las dificultades y las contradicciones de la doctrina de Descartes debían llevar necesariamente á los cartesianos más independientes á desarrollar en un sentido nuevo los pensamientos del maestro. En la parte dogmática del sistema de Descartes, había en particular dos puntos que provocaban el examen. Eran primeramente las relaciones de la substancia absoluta, tan importantes para la teoría del conocimiento, para la física y la ética de Descartes, como las substancias finitas y el mundo finito en general. ¿Cómo un ser absoluto puede tener fuera de sí un mundo finito, y qué realidad es la de este mundo finito? Tal problema debía imponerse, es-

pecialmente en un siglo propenso al misticismo é inclinado á creer en potencias absolutas; era en política el siglo de la monarquía autocrática, y, por una analogía natural, llegó á serlo igualmente en filosofía. El cartesianismo no tardó en ser una forma particular del misticismo. Eran, en segundo lugar, las relaciones del alma y del cuerpo consideradas como substancias que se excluyen mutuamente, y que, sin embargo, deben actuar recíprocamente. El maestro mismo había llegado á declarar que eso solamente se comprendía en cuanto que no se filosofaba. Algunos de los discípulos continuaron filosofando en este punto; encontraron aquí una cosa incomprensible, que reaparecía en la experiencia donde quiera que cosas diferentes deben obrar unas sobre otras. El cartesianismo llegó así á restringir el conocimiento, de manera que no demostraba más que la sucesión y el encadenamiento exterior de los fenómenos: su encadenamiento interior se declara incomprensible. Esto era anticiparse á la manera con que la teoría del conocimiento trató ulteriormente el problema de la causalidad. Estas dos cuestiones concurrieron á formar lo que se llama el *ocasionalismo*: el elemento místico, la tendencia á concentrar toda realidad y toda causalidad en la substancia absoluta, siendo su elemento preponderante. Examinemos sucintamente los principales representantes de esta tendencia.

Luis de la Forge, un médico francés, declaraba ya en su *Tractus de mente humana*, 1669 (publicado en francés en 1661), que, por difícil que sea comprender cómo el espíritu puede poner el cuerpo en movimiento, no es menor la dificultad de concebir cómo un cuerpo puede mover á otro cuerpo. Otro cartesiano (véase á Stein en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I, pág. 56), Geraud de Cordemoy, abogado en París, que fué más tarde preceptor del Delfín, ha expresado este pensamiento antes de De la Forge; debemos, pues, considerarle como el creador del ocasionalismo. De la Forge declara que las relaciones del alma y del cuerpo no se explican más que admitiendo que Dios los ha

puesto primitivamente de acuerdo. Cordemoy va más lejos, y enseña que no es posible al alma adquirir nuevas ideas, como al cuerpo no le es posible adquirir nuevos movimientos sin intervención de Dios. Los seres finitos, las almas lo mismo que los cuerpos, no son más que ocasiones para Dios de intervenir. Así nuestra voluntad, por ejemplo, es para Dios la ocasión de mover nuestro brazo. La observación siguiente contenida en el *Curso de filosofía* del cartesiano Sylvain Regis, demuestra que la tendencia á concentrar toda actividad en un ser absoluto contribuye al desarrollo del ocasionalismo. «Para producir acciones propiamente dichas, hay que obrar por sí mismo, es decir, por su propia fuerza, y es evidente que sólo Dios puede obrar de esta manera. Síguese de aquí que sólo Dios es una causa verdaderamente operante.»

Estos pensamientos tomaron un desarrollo lógico en el cartesiano holandés Arnoldo Geulincx. Geulincx nació el año 1623, en Amberes, de padres católicos, y estudió en Lovaina, donde llegó á ser profesor. Su calidad de cartesiano hacía que se le mirase mal, y se llegó hasta despojarle de su cargo. Fué entonces á Leyde, donde se convirtió al protestantismo. Después de una vida llena de tribulaciones, durante la cual fué profesor de filosofía, murió de la peste en 1669, poco tiempo después de haber logrado una cátedra de profesor en la Universidad. La más importante de las obras de Geulincx, que se publicó en vida suya, es la *Ethica* (1665), que no se publicó completa hasta 1675. La teoría ocasionalista constituye el fondo de su Etica, y más detalladamente de su *Metafísica*, publicada después de su muerte (1695).

Lo que caracteriza la filosofía de Geulincx es una mezcla singular de racionalismo y de misticismo. Al mismo tiempo, se ve surgir en él claramente el problema de causalidad de la teoría cartesiana de la substancia. Geulincx opone categóricamente su Etica á la Etica reinante de Aristóteles, que partía de la investigación de la felicidad, y concedía gran importancia al ejercicio y á la costumbre inconsciente. La

Etica consiste, según Geulincx, en la obediencia á la ley de razón que Dios ha depositado en nosotros. No en la obediencia á la libertad de Dios, porque ésta se cumple íntegramente, por mucho que nosotros hagamos, mientras que todo, por sublime y sagrado que sea, está sometido á la razón. La ética supone el conocimiento de la naturaleza. El hombre debe conocer el lugar que ocupa en el mundo para poder obrar bien. El examen de sí mismo (*inspectio sui*) es la base de la ética. Así aprenderé que sólo mi pensamiento y mi voluntad me pertenecen, y que, por el contrario, mi cuerpo forma parte del mundo material. En el mundo de la materia no he creado ni puedo crear nada. ¿Con qué derecho, en efecto, pretendería yo crear algo, si ignoro completamente su modo de formación? Y aún hay más: mi actividad no puede traspasar los límites de mi ser, no puede ejercer sobre otras cosas. Mi voluntad sólo tiene alcance para mi propia alma. Las cosas no pueden obrar unas sobre otras del mismo modo que sobre mí. ¿Cómo la acción de una cosa, que es su propio estado interno, puede tener alcance para otras cosas? Ignoro cómo se produce fuera de ella la modificación; su estado interno no se extiende á las demás cosas. Si crees mover por tí mismo tus miembros, podrías creer lo mismo que has compuesto la *Iliada*, ó bien que guías el curso del sol; el niño en la cuna tendría tanta razón para imaginarse que su voluntad pone directamente en movimiento la cuna, cuando su madre satisface su deseo de ser mecido. Para que mi actividad se ejerza más allá de mi propio ser, es preciso que intervenga la Divinidad, la única causa verdadera y real. Los seres finitos no son más que ocasiones ó instrumentos de la actividad divina. El que ha impreso el movimiento á la materia y le ha dado leyes, ha formado también mi voluntad, asociándola con el cuerpo material, de manera que la voluntad corresponda al movimiento, como dos relojes que tienen la misma marcha y suenan al mismo tiempo, no porque el uno obre sobre el otro, sino porque proceden del mismo fabricante. Esta imagen, ya empleada

por Cordemoy y que ha llegado á ser clásica en la discusión de las relaciones del alma y del cuerpo, no es tan exacta como aquella de que se sirve Geulincx en su *Annotata majora in principia Cartesii*. Si por dinero puedo proporcionarme alimentos y vestidos, no es debido eso á la virtud natural del metal: el valor se lo adjudican instituciones humanas (*ex hominum instituto, quo valor iste ei consignatus est*); del mismo modo no es el movimiento material lo que hace surgir en mí sensaciones é ideas: es el efecto de una institución divina (*nulla vi sua, sed instituto quodam decretoque divino*).

Esta vigorosa manera de acentuar la diversidad y el aislamiento de los seres particulares pone de relieve el problema de la causalidad, que trata de la posibilidad de una transición y de un encadenamiento entre ellos. Al concebir la voluntad divina, como el poder unitario que abarca á todos los seres particulares y es activo en ellos, se da á entender con eso mismo que el problema es absolutamente insoluble, si detrás de todas las diversidades no se cree en la unidad de la existencia, en una continuidad que se extiende á través y más allá de todas estas diversidades. Al decir, finalmente, que no es el movimiento mismo, sino un elemento depositado en él ó combinado con él, lo que puede producir los estados psíquicos, se bosqueja una solución, más profunda que la solución cartesiana del problema del alma y del cuerpo. Verdad es que todo esto resalta en Geulincx bajo una forma teológica ó mitológica que perjudica á la claridad y á la perfección lógica del pensamiento. No por eso deja de ofrecer menos interés su filosofía, que acentúa enérgicamente la imposibilidad de separar la actividad de la substancia de una cosa.

Geulincx saca de su doctrina la consecuencia ética de que en frente del mundo, ó mejor dicho, de Dios, somos meros espectadores. Porque el mundo no puede engendrar en mí imagen del mundo; sólo Dios tiene este poder; por eso en mi calidad de espectador de los fenómenos del mundo, soy

un prodigio de todos los instantes. Somos absolutamente dependientes de la voluntad de Dios. El principio supremo de la ética será, por consiguiente: donde no puedo hacer nada, nada debo querer tampoco *(ibi nihil vales, ibi nihil velis)*. La virtud principal es, para la ética de Geulincx, la humildad. ¡Contraste característico con la generosidad de Descartes, de Telesio y de Campanella! La enérgica afirmación de sí mismo, propia del Renacimiento, ha sido sustituída por su contrario. No tengo derecho sobre nada, dice Geulincx; ni siquiera sobre mí mismo. Es, pues, imposible que me proponga realizar mi felicidad; sólo se me puede exigir que cumpla con mi deber. Pero esta es acaso la mejor manera de trabajar en mi felicidad. Geulincx opina que nuestra desgracia viene de nuestra vehemente persecución de la dicha. No podemos abordar aquí detalladamente esta ética, que es la resignación sistematizada. Muchas observaciones éticas de Geulincx dan pruebas de un sentimiento delicado y profundo.

Con Malebranche, el ocasionalismo toma una forma extrema. El lado místico del cartesianismo pasa en él al primer término. Nicolás Malebranche, hijo de un alto empleado en París, entró en el Oratorio en 1660, á la edad de veintidós años. La falta de salud había hecho nacer en él, desde su infancia, el deseo de una existencia tranquila y contemplativa, y pasó los últimos años en la soledad de la celda. Un día encontró casualmente una obra de Descartes (*Traité de l'homme)*, y el luminoso desarrollo del pensamiento le interesó y le entusiasmó, hasta el punto de costarle trabajo terminar la lectura; de tal manera le había conmovido. Desde este momento consagró su vida á la filosofía. Su obra maestra es *La recherche de la verité*; el primer volumen apareció en 1674. Entre sus demás libros, son dignos de nota los *Entretiens sur la metaphysique* (1687). Como estilista, Malebranche es claro, elegante é ingenioso, aunque algo difuso. El interés religioso y el interés filosófico iban de pareja en él y creía haber encontrado medio de reconciliarlos completamente. No veía que su pensamiento le llevaba á idénticos

resultados que Spinoza (el miserable Spinoza, como le llama). Lo mismo que Spinoza, Malebranche parece haber ignorado á los ocasionalistas que le preceden (Cordemoy y Geulincx). Malebranche conservó su vigor intelectual hasta una edad avanzada, y murió en 1715.

Malebranche comienza en la investigación de la verdad por examinar las causas de los errores y los medios de librarse de ellos. Uno de los orígenes principales del error es la creencia de que los sentidos deben poder darnos á conocer la esencia de las cosas; trasladamos á las cosas mismas las cualidades sensibles. Las cosas materiales en sí, son solamente extensas; no son ni coloreadas, ni duras, ni blandas, etcétera. La imaginación nos enseña por qué sufrió la influencia de la sensibilidad y depende de nuestros sentimientos. Malebranche hace un análisis interesante de la naturaleza psicológica y fisiológica de los sentimientos; emite ideas que en nuestros días solicitan nuestra atención, especialmente en el oficio desempeñado en la emoción por la influencia del sistema nervioso en los vasos sanguíneos. Los errores de la percepción, como los de la imaginación, vienen de la acción del cuerpo. Pero el entendimiento, que en sí forma parte del alma, debe ser sometido á la crítica. La gran cuestión es: ¿de dónde proceden nuestras ideas? No percibimos inmediatamente más que nuestras propias modalidades intelectuales y nuestras operaciones espirituales; conocemos las cosas por medio de las representaciones ó ideas que tenemos de ellas. Ahora bien: estas ideas no pueden ser producidas ni por las cosas, ni por nosotros mismos: porque ningún ser finito puede ser causa absoluta. La causa es algo divino; por eso es pagano atribuir la causalidad á las cosas finitas. No puede haber más que una sola y única causa, á saber: la Divinidad; las causas naturales no son más que causas ocasionales (de donde el nombre de toda esta tendencia filosófica). Que una esfera se pone en movimiento, por haber chocado con otra, no es una causa. No hay relación necesaria entre

los movimientos de las dos esferas (1). El choque de las dos esferas no es para el creador de todo movimiento material más que la ocasión de ejecutar su voluntad, dando á la esfera que choca una parte del movimiento de la esfera con que choca. La fuerza motora de los cuerpos es sola y únicamente la voluntad del que conserva los cuerpos. Lo mismo ocurre con el espíritu humano: sin la acción divina no puede ni percibir ni querer. No nos sirve para nada querer admitir que Dios ha dado á los cuerpos y á las almas la facultad de obrar, que les ha otorgado una parte de su poder. Porque, ¡Dios no puede crear á Dios! Como la verdadera religión enseña que no hay más que UN SOLO Dios, así la verdadera filosofía debe enseñar que no hay más que UNA SOLA causa.

Nuestro conocimiento no se explica más que como dependiente de Dios en todos nuestros pensamientos. Dios está en relación inmediata con cada espíritu; es «el lugar de los espíritus». En virtud de este enlace con Dios, creador de todas las cosas, nuestro espíritu ve las cosas creadas; las ideas deben estar en Dios, sin lo cual no hubiera podido creerlas. En el sentido propio, todas las ideas particulares que tenemos no son más que limitaciones de Dios, Ser infinito. Todo acto de pensamiento es la determinación precisa de una idea indeterminada del Ser, del cual nunca podremos deshacernos. Igualmente, todas nuestras aspiraciones no son más que una aspiración hacia Dios; sólo en la unión con él reside la verdadera dicha, y es Él el que despierta en nosotros la necesidad de felicidad; pero muchas veces nos atenemos á un

---

(1) La negación de un encadenamiento necesario de los fenómenos hace de Malebranche el predecesor de Hume. Acaso Hume tomó argumentos para su teoría de la causalidad en Malebranche, á quien estudia con ardor (como se ve por el *Tratado*, I, 3, 14; 4, 5). Mario Novaro ha establecido en su obra *Die Philosophie des Nicolaus Malebranche* (p. 45-50; Berlín, 1893) un paralelo instructivo entre la teoría de la causalidad de Malebranche y la de Hume. La filosofía de Geulincx ofrecería también paralelos con la de Hume; pero Hume no la llegó á conocer.

bien finito, limitado, que consideramos como el soberano bien; del mismo modo que consideramos á los seres finitos como las verdaderas causas. La ética de Malebranche ofrece una analogía completa con su teoría del conocimiento.

La doctrina de Malebranche, á saber, que vemos todas las cosas en Dios, tiene una dificultad y plantea esta cuestión: ¿por qué es necesario creer, después de todo, en un mundo real, material? Según Malebranche, nuestro conocimiento de la naturaleza se explica del todo por la acción de Dios sobre nosotros, y el mundo real de la materia no es absolutamente necesario: la idea que hay de Dios (la extensión inteligible, como la llama Malebranche) basta. Se cuenta que Berkeley hizo esta objeción á Malebranche, cuando fué á verle, poco tiempo antes de su muerte. La misma objeción se reproduce en la correspondencia que el matemático Mairan, antiguo discípulo de Malebranche, mantenía con él. Mairan propone á Malebranche esta alternativa: ó bien la extensión material no existe (porque, según Malebranche, no es necesaria para explicar el conocimiento que tenemos de ella), ó bien la extensión material, como enseñaba Spinoza, forma parte de la esencia de Dios (y entonces vemos en Dios, no ya sólo la extensión inteligible, no ya sólo la idea de extensión, sino la misma extensión real). El viejo filósofo místico se sintió gravemente conmovido por estas objeciones, y Malebranche termina su correspondencia con Mairan refiriéndose á la fe religiosa, base final de toda certidumbre.

En la serie de filósofos que hemos mencionado, el cartesianismo llevaba á un idealismo teológico; en otro círculo de pensadores contribuyó á engendrar nuevas formas del escepticismo. Contenía muchos elementos que podían orientar en este sentido. En primer lugar, el principio de la duda metódica, la tendencia crítica por la cual comenzaba la filosofía de Descartes. No todo el mundo podía pasar con tanta rapidez como el fundador del cartesianismo de la duda y del análisis á la construcción dogmática. En segundo lugar, el dogmatismo de Descartes provocaba la crítica, tanto más

cuanto que sus resultados hacían surgir á su vez nuevos problemas ó planteaban algunos antiguos bajo una forma nueva. En tercer lugar, Descartes mantenía la antítesis de la religión positiva con el conocimiento científico; antítesis que, muy vigorosamente acusada, podía tener por resultado el negar todo valor definitivo á las consecuencias filosóficas que Descartes había obtenido, puesto que no conducían á la verdad suprema. Estos argumentos influyeron, á fines del siglo XVII, en grados diferentes y bajo diversas formas sobre unos cuantos pensadores, que, á pesar de todas las desemejanzas sufrieron, al menos durante algún tiempo, la influencia de la filosofía cartesiana, y que posteriormente pasaron á un escepticismo más ó menos marcado en materia de filosofía. Nos limitaremos aquí á caracterizarlos muy brevemente.

José Glanvil (1636-1680) procede del puritanismo y de la filosofía escolástica reinante en Oxford cuando él estudiaba. Llegó á ser gran admirador de Bacon y de Descartes, sobre todo de este último, y tenía gran esperanza en el porvenir de las ciencias experimentales. En su obra *Scepsis scientifica* (1665), que dedicó á la Royal Society, preconizaba la investigación desinteresada; no se consideraba como escéptico sino en el sentido primitivo de la palabra; es decir, el que busca. Se asocia á Descartes para buscar una explicación mecánica de la naturaleza (*the mechanical hypothesis*) por oposición á la doctrina escolástica de las cualidades y de las formas. La naturaleza es para él la gran máquina (*the great automaton*). Pero subraya aún más vigorosamente que Descartes el carácter hipotético de nuestro conocimiento de la naturaleza; indaga con gran ardor todas las razones que tienden á demostrar que la imperfección será siempre inherente á nuestro saber, é indica que la experiencia progresiva hace precisamente aparecer nuevos fenómenos que pueden necesitar una modificación de nuestras hipótesis anteriormente formadas. Pone muy de relieve, como los ocasionalistas, aun permaneciendo independiente, las dificultades que presenta al pensamiento la hipótesis de la acción recíproca del alma y del

cuerpo, y como Geulincx y Malebranche, pero antes de ellos, advierte también las dificultades que hay en toda relación de causa á efecto. «No conocemos, dice (*Scepsis scientifica*, capítulo XXIII), ninguna causa por intuición inmediata, sino solamente por sus efectos. Cuando inferimos que una cosa es la causa de otra, no hacemos más que apoyarnos en el hecho de que lo primero acompaña siempre á lo segundo; porque *la misma causalidad se sustrae á la sensibilidad* (CAUSALITY IT SELF IS UNSENSIBLE). Pero deducir de este acompañamiento que hay causalidad, no es necesario.» Glanvil anuncia aquí á Hume. Concede una importancia particular á los casos en que la causa y el efecto son muy distintos y en que por esta razón no podemos tener conocimiento claro y necesario de su relación recíproca. Si á pesar de todas sus tendencias críticas y empíricas sostuvo la creencia en las brujas es que era ultradogmático querer negar la magia, porque no se puede saber *a priori* cuáles son las causalidades que se producen en el mundo. Su escepticismo le llevó, pues, á no tener una confianza ilimitada en la «hipótesis mecánica». Como los espíritus de la misma tendencia que vamos á citar ahora, este es una demostración de que el pensamiento no había conseguido aún desterrar las ideas de la Edad Media.

Dominando á todos los hombres de este grupo, y muy elevada en el mundo de los espíritus superiores, se levanta la figura de Blas Pascal. Pascal (1623-1662) sufrió también la influencia de Descartes y conservó siempre en el horizonte de sus pensamientos algunas ideas cartesianas. Las violentas y profundas emociones de su vida interior le decidieron, sin embargo, á romper con la filosofía. Y con todo no cesa de manifestarse cierto parentesco entre el pensamiento religioso de Pascal y la idea filosófica de Descartes: ambos proclaman el derecho de la convicción adquirida fuera de la autoridad. En su *Fragmento de un tratado del vacío*, Pascal se pronuncia contra el poder de la autoridad en el dominio científico, y en el tratado *Del espíritu geométrico*, esboza claramente una teoría metodológica, en la que expresa toda su admiración

por el *Discurso del método* de Descartes. Más tarde, después de su crisis religiosa, combate en el partido de los jansenistas la legitimidad de la autoridad papal en materia de hechos. De Roma apela al cielo. Y aludiendo á la condenación de Galileo, pronuncia (en la XVII.ª *Provincial*) esta frase tantas veces repetida: que la tierra gira realmente y ningún secreto puede impedirlo; giraría con todos los hombres, créanlo ó no. Como Bruno y Descartes, cree en el infinito del universo; utiliza este pensamiento en su proselitismo para inspirar vértigo al hombre por el sentimiento de que es infinitamente pequeño. Se adhiere á la concepción cartesiana del alma y del cuerpo. El cuerpo no es para él más que una máquina, un autómata. Utiliza la profunda oposición que existe entre el pensamiento y la extensión para insistir sobre el valor intelectual del hombre: el hombre, ser material, no vale nada al lado de las masas enormes; no es más que una caña, pero una caña *pensante*. Esa es una idea cartesiana. Pero aunque le llenaba de entusiasmo, esta idea no contenía para Pascal el fin supremo. Por encima del mundo de la materia y del espíritu se elevaba para él el mundo sobrenatural del amor, que nace en el hombre por la revelación directa de Dios. La religión es «Dios sensible al corazón». La demostración filosófica podría á lo sumo llevar á su Dios abstracto, acaso al Dios de verdad, pero no al Dios de amor, el único Dios verdadero. El deismo y el ateismo son para Pascal casi una misma cosa. El fin de sus esfuerzos es la satisfacción plena del corazón, y esto es lo que ninguna investigación podía proporcionarle. Además de esta tendencia directa á fijar su sentimiento en un objeto infinito, otro resorte psicológico obra además en Pascal, por donde se explica la diferencia categórica que existe entre él y Malebranche. Es el miedo de existir en un mundo sin límites, sin fijeza, en un mundo en el cual el conocimiento no puede llevar á resultados sólidos. Escépticos y dogmáticos disputan: ninguno de los dos partidos lleva ventaja; y sin embargo, uno de los dos debe tener razón; su

misma querella demuestra que los escépticos la tienen en último término. No sirve de nada querer basar los primeros principios del conocimiento en la naturaleza humana; ¿dónde encontrar, en efecto, la naturaleza humana? Cambia continuamente y además está gobernada por la costumbre. En la práctica, el hombre es arrastrado por el torbellino de la vida y por la vanidad, ó bien observa los usos tradicionales. El hombre está lleno de contrastes y de contradicciones. La duda y la incertidumbre reinan en su alma. «Juez de todas las cosas; imbécil gusano de la tierra; silo de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo.» En todas estas contradicciones Pascal no encuentra más que un medio de salvación: refugiarse en el cristianismo, históricamente revelado. En él su alma apasionada y atormentada encontró el reposo. Para conducir á él á otros, había imaginado una exposición que se apoyaba en la historia de la Biblia y que debía demostrar cómo las antinomias y las contradicciones de la naturaleza y de la condición humanas se desvanecen todas en la revelación ofrecida por las Sagradas Escrituras. Fué seguramente una suerte para la gloria póstuma de Pascal que no haya terminado la parte positiva de su apología del Cristianismo; de suerte que sus *Pensamientos* sobre la naturaleza humana y sus condiciones, que no debían formar más que la parte preparatoria para la Apología, pueden obrar ahora por su propio influjo. Lo que anima á Pascal es el sentimiento intenso de la importancia y del valor de la vida. En oposición á la tendencia racionalista, que encontró tan buen apoyo en la filosofía de Descartes, Pascal apela á la personalidad viviente, al corazón y á la conciencia; ve aquí el motivo último y definitivo de la concepción de la vida. Un siglo antes de Rousseau, suscita la cuestión del valor del conocimiento científico para la vida del hombre. En su necesidad de amor y en sus trances mortales, da esta respuesta: «¡Toda la filosofía no vale una hora de angustia!» Y proyectaba escribir contra los que profundizan demasiado en las ciencias. Se negaba á ver un efecto de la costumbre ó de la tra-

dición en el hecho de que él mismo había encontrado la solución en la doctrina cristiana, especialmente católica, más especialmente galicana y más especialmente aún jansenista; no quería ver que en este punto dejaba siempre el paso franco á los argumentos escépticos que él mismo había elaborado. Y si se le preguntaba lo que había que hacer, cómo se debía proceder para ahogar las ideas escépticas, respondía como buen cartesiano: somos tan autómatas como espíritus. El autómata y el espíritu deben ser guiados hacia la fe, éste por la convicción, aquél por la costumbre; comenzad por la costumbre, haced como si creyéseis. Y si la convicción no quiere venir, tomad agua bendita y mandad decir una misa; eso os hará creer ¡y... os embrutecerá! A esto se llama resolver la dificultad por medio de la filosofía, de la cual se sirve y combate al mismo tiempo.

Pedro Daniel Huet, obispo de Avranches (nació en 1630, murió en 1721), quería suprimir igualmente la libre investigación en beneficio de la fe religiosa, que en él reviste el carácter eclesiástico mucho más francamente que en Pascal. Por algunos rasgos esenciales permaneció adicto á la filosofía escolástica. Durante algún tiempo fué cartesiano, y sentía una gran admiración por el método claro y sencillo de la nueva filosofía. Pero posteriormente surgieron en él dudas; se preguntó, al fin, si había un criterio racional de la verdad; entonces sería necesario otro criterio que fuese el verdadero criterio de la verdad, ¡y así sucesivamente hasta el infinito! Descartes invita á comenzar por lo incomplejo, para pasar después á lo complejo; pero ¡no hay nada tan fácil y tan sencillo que no pueda parecer dudoso! Descartes cree que no podemos dudar del pensamiento mismo; pero, ¿por qué no habíamos de dudar? Conocemos el pensamiento absolutamente de la misma manera que conocemos cualquier otra cosa: fijando nuestra atención sobre ella, es decir, por un nuevo pensamiento. Por eso no conduce á un principio absoluto. El *cogito, ergo sum*, de Descartes, es un silogismo cuya legitimidad puede ponerse en duda, y su prueba

de la existencia de Dios se desvanece al reconocer que la existencia no es una propiedad. La autoridad de la tradición y de la Iglesia son las únicas que pueden dar una base al conocimiento, y Huet, el sabio humanista, que se irritaba con el desprecio profesado por los cartesianos hacia los antepasados, trata de demostrar por esta razón que las religiones y los sistemas filosóficos de la antigüedad son una tradición oriunda del pueblo judío.

Pedro Bayle (1647-1706) había tenido conocimiento del cartesianismo en Ginebra durante sus años de estudio. Este sistema suplantó entonces en él á la filosofía escolástica, que había cultivado en un colegio de jesuítas. Admiraba en particular la exigencia cartesiana de emplear ideas claras y distintas, y de reducir las cuestiones complejas á principios sencillos é inmediatamente evidentes. Más tarde, profesor en las Universidades de Sedán y de Rotterdam, criticó en sus cursos muchas tesis del cartesianismo. Era más bien un sabio y un letrado que un filósofo; se interesaba en la diversidad confusa de las manifestaciones literarias y de las tendencias especulativas, y la necesidad de ideas claras y distintas le llevó á condensar en fórmulas incisivas la diversidad de los puntos de vista, en poner de relieve las asperezas de los problemas y en descubrir el carácter ilusorio de las soluciones. En su magistral semblanza de Bayle, Luis Feuerbach demuestra que Bayle no era en manera alguna un escéptico sistemático, pero que la dificultad y la diversidad de los distintos problemas hicieron surgir en él la duda. La filosofía era para él esencialmente crítica; su importancia fué más negativa que positiva. Los resultados á los cuales conduce, están en oposición marcada con los de la teología. Bayle lo demuestra á propósito de un dogma (el del pecado original), planteando una serie de principios teológicos y filosóficos que se manifiestan como absolutamente inconciliables. Por esta tesis (contenida en la *Respuesta á las preguntas de un provincial*), Bayle abrió el debate más considerable que sobre el problema del mal tuvo lugar desde la *Aurora*,

de Jacobo Böhme. En su *Diccionario histórico y crítico* (especialmente en el capítulo sobre los maniqueos) había supuesto ya que la hipótesis de la existencia de dos principios en el mundo, uno bueno y otro malo, sería muy difícil de refutar si estuviese sostenida por pensadores imparciales y sagaces. Si San Agustín no abandonase la doctrina de los maniqueos, hubiera podido, según Bayle, hacer algo capaz de desarmar á los ortodoxos. Esta doctrina no puede ser refutada por medio de la razón. Se puede escoger entre la razón y la fe, y la fe se muestra tanto más magnífica, cuanto más contrario á la razón es el dogma que ha de crearse. Bayle mismo era sincero al señalar esta distinción tan marcada. Pero esta elección no le impidió reconocer una humanidad independiente de todo dogmatismo. Concede gran importancia (sobre todo en los *Pensamientos diversos con ocasión del cometa*) á los instintos naturales, que conservan al individuo y á la especie sin razonamiento consciente. En cuanto á la manera de obrar del hombre en la vida pública y en la vida privada, sostiene que depende más bien del temperamento natural y del carácter, que de la fe ó de la incredulidad. Por eso (y esto se tomó á muy mala parte) puede uno figurarse un estado de ateos. Luis Holberg, haciendo alusión á este orden de ideas de Bayle, nota más tarde que toda la discusión relativa á la cuestión de saber hasta qué punto los librepensadores pueden vivir en conformidad con la moral, resulta inútil desde este momento. Este orden de ideas está enlazado naturalmente con la vehemente lucha que Bayle sostuvo en pro de la tolerancia; también pone á salvo la independencia de la ética enfrente de la teología. Emplea aquí el método cartesiano de una manera interesante. Del mismo modo que este axioma: el todo es mayor que la parte, es evidente y claro, hasta el punto de que no se podría creer en una revelación que le fuese contraria, así también los juicios éticos más sencillos, por medio de los cuales distinguimos el bien del mal, son tan claros que ninguna revelación es parte á destruirlos. La legitimidad y el

valor de toda revelación deben ser contrastados, por el contrario, mediante estos juicios, de los cuales nos servimos como medida. Si se rechazase aquí la luz natural, no se poseería en absoluto ninguna medida. En este punto aparece en Bayle una posibilidad capaz de atenuar el conflicto de la fe con la ciencia: la posibilidad de que los instintos naturales y el sentido inmediato de la verdad y del bien bastan para constituir el fondo de la vida. La tarea del siglo XVIII fué desarrollar esta posibilidad, entrevista ya por el Renacimiento cuando descubrió al hombre; pero la reacción triunfante no le permitió salir del limitado círculo de los pensadores. Por lo demás, el pensamiento aún necesitaba una progresión más amplia.

3.—**Pedro Gassendi.**

Á Descartes oponíase Pedro Gassendi, más bien por su método que por sus resultados. Quería ser un filósofo empírico, y preconizaba la perfección en contra del método intuitivo y deductivo de Descartes. Descartes se elevaba á las más altas ideas con más rapidez de lo que su propio método le permitía, y se inclinaba á considerarlas como inmediatamente fundadas en el espíritu humano; Gassendi sostenía, por el contrario, que nuestras ideas son de origen empírico. La obra de polémica contra Descartes (*Disquisitio metaphisica;* Amsterdam, 1644) que publicó, es uno de los documentos más interesantes del debate entre la escuela empírica y la escuela deductiva. Si Gassendi termina en espiritualista cúlpese á sus funciones eclesiásticas, que le forzaban á conciliar la teología con la filosofía empírica. Había nacido en 1592 en Digne, Mediodía de Francia; hacia 1617 tenía boga de predicador, y más tarde fué catedrático de filosofía en Aix. Abandonó esta cátedra para ocupar la de matemáticas en París, cargo que ejerció hasta su muerte (1655). Gassendi había publicado en su juventud una crítica acerba de la filosofía escolástica; el severo decreto de 1624 contra las doctrinas nuevas, la condenación de Galileo luego, le hicie-

ron ocultar este sentimiento. Se ocupó de estudios físicos y astronómicos, pero no osó pronunciarse á favor de la doctrina copernicana. En las obras que publicó posteriormente desarrolla la teoría atómica, renovando, en parte, la de Epicuro. Defiende la personalidad y la filosofía de Epicuro contra los ataques de que son objeto ordinariamente. Estas obras tuvieron gran importancia, porque la teoría atómica preparada por Bruno y Basso era apropósito para ser utilizada por la ciencia moderna de la naturaleza. Gassendi admiraba á Galileo, y los principios del conocimiento de la naturaleza establecidos por él revelan la influencia de este último. *(Opera omnia,* Lugd., 1658.) Partiendo del hecho de que nada puede transformarse en nada ó formarse de nada, y que por esta razón es preciso que algo subsista bajo todos los cambios, demuestra que, para que el cambio pueda explicarse, es preciso que este algo, que subsiste bajo todos los cambios, es decir, la materia, sea una multiplicidad de elementos sólidos é indivisibles, es decir, de átomos. Matemáticamente, la división puede continuarse hasta el infinito; pero físicamente, la divisibilidad tiene un límite bien marcado. Todos los cambios de la naturaleza deben explicarse por todos los movimientos de los átomos; todas las causas son causas mecánicas. Entre los átomos se encuentra un espacio vacío, sin lo cual no sería posible su movimiento. El espacio es, como el tiempo, una cosa de especie particular, que no se puede llamar ni ser, ni propiedad. El movimiento no puede formarse y no puede cesar sino por contacto; de ahí que todas las causas sean materiales. El alma no mueve al cuerpo sino en cuanto que ella misma es material (en su calidad de alma vegetativa y que percibe por los sentidos). Lo que distingue á Gassendi de Descartes, es que sostiene la necesidad de atribuir á la materia otras cualidades que la extensión y la movilidad, y que limita la divisibilidad física. Al mismo tiempo enseña (bajo la influencia evidente de Galileo) que no es el movimiento, sino el impulso motor *(impetus),* lo que es constante; el impulso

motor no desaparece por el hecho de que el movimiento pase al reposo. Estas correcciones, introducidas en la nueva concepción mecánica de la naturaleza, denotan un progreso considerable. Gassendi hace pensar, por el contrario, en los precursores de Descartes, y de Galileo, en particular, Telesio, cuando admite que todos los átomos poseen la sensación, y utiliza esta opinión, así como la idea de un alma universal en su física. Da luz á un ser híbrido de este género, intentando conciliar las ideas espiritualistas con las teorías atómica y mecánica; los átomos son creados por Dios; Dios y el alma, ó la parte del alma, sobrenaturalmente inspirada *(anima rationalis ó intellectus)*, son excepciones al principio de que todas las causas son materiales. Este compromiso era aún más lógico que el de Descartes, porque el alma misma se desmembraba en dos partes: una material y otra inmaterial; pero tuvo la ventaja de que el mundo de los sabios, y especialmente el mundo de los teólogos, se acostumbrase á no considerar ya el atomismo como una doctrina absolutamente impía. En lo sucesivo, la ciencia de la naturaleza podía utilizar tranquilamente la hipótesis atómica conforme á sus necesidades.

4.—TOMÁS HOBBES

a)—**Biografía y característica.**

Cuando, en 1588, la Armada Invencible iba á hacerse á la vela para atacar á Inglaterra, los temibles rumores de guerra precipitaron el parto de la esposa del pastor de Malmesburg, que dió á luz antes de tiempo un niño. Parió, dice más tarde Hobbes en una autobiografía rimada, dos gemelos: yo y el miedo. Hacía proceder de ahí su temperamento tímido y pacífico, que no excluía, sin embargo (como demuestra su vida), la energía del pensamiento y la afición á la polémica literaria. El niño recibió la instrucción primera en su ciudad natal; á la edad de quince años fué á Oxford, donde se impuso en lógica, escolástica y física, que le intere-

saban muy poco. Abandonó muy pronto la Universidad para ser preceptor de un joven aristócrata de la familia Cavendish. Sostuvo relaciones con esta familia durante toda su vida. A causa de su posición, hizo repetidos viajes por los países de Europa, adquiriendo así la experiencia del mundo; cultivaba con ardor la literatura, con preferencia los historiadores y los poetas clásicos. Seguía con interés los acontecimientos de su patria. Una traducción de Tucídides, que publicó en 1629, fué probablemente hecha aludiendo á las revueltas políticas que hubo en Inglaterra desde los primeros años de Carlos I. Durante algún tiempo, sus aficiones tomaron, sin embargo, otra dirección muy distinta. Por casualidad encontró una geometría de Euclides, descubriendo al par que había una ciencia estrictamente deductiva. Aún no tenía la menor idea de ella, porque las matemáticas no formaban parte todavía en Inglaterra de las materias de enseñanza fijadas en el programa. Hasta se las llegaba á considerar como una invención diabólica. Tenía ahora un modelo para su pensamiento. Pero las matemáticas no eran su especialidad. Los ensayos que hizo más tarde en este sentido fueron desgraciados en extremo y le enzarzaron en largas controversias literarias, en que quedó definitivamente vencido. Pero el fundamento de su tendencia filosófica estaba establecido. La gran importancia que concede al pensamiento deductivo le aproxima á Descartes, mientras que le pone en abierta oposición con Bacon, con el que había mantenido relaciones de amistad. Fué su secretario durante los últimos años de su vida, y le había ayudado á traducir sus obras al latín. De Bacon no ha recibido ningún impulso decisivo en filosofía. Acaso podría demostrarse con ciertos pasajes que, aun cuando su pensamiento filosófico había recibido otras influencias, admitió y combinó en su sistema ideas de Bacon. Según el relato de su primer biógrafo, encontró el problema que puso en movimiento su inteligencia en una conversación que probablemente tuvo lugar en un círculo científico de París, y en la cual se suscitó inci-

dentalmente la cuestión de la naturaleza de la percepción sensible. Como esta cuestión quedase sin respuesta, púsose Hobbes á reflexionar en ello. Parecióle entonces evidente que, si las cosas materiales y todas sus partes estuviesen siempre en reposo ó tuviesen un movimiento regular, toda diferencia (*discrimen*) desaparecería entre las cosas, y por consiguiente toda percepción sensible. Dedujo de ahí que el cambio de movimiento (*diversitas motuum*) es la causa de todas las cosas. Entonces, según su propio decir, no pensó ya en nada más día y noche, despierto y en sueños, que en el movimiento. Vió claramente que el método deductivo que había aprendido á conocer recientemente bajo su forma más perfecta, podía muy bien encontrar su aplicación partiendo del principio de que todo está en movimiento. Es probable que llegase al mismo tiempo (hacia 1630) por sus propios recursos á la convicción de que las cualidades sensibles son objetivas (1). Hobbes no sabía que Galileo había emitido este principio desde 1623. Sólo algunos años más tarde, en el curso de un viaje á Italia, trabó co-

---

(1) *Vita Thomæ Hobbes* (*Autore Rd. B.: Richard Blackbourne*), p. 14 y siguientes; 1681). En su *Vita carmine expressa*, p. 119, Hobbes describe cómo después de haber meditado mucho tiempo sobre la naturaleza de las cosas, acabó por encontrar que no hay en el mundo más que una sola cosa real (el movimiento), aunque esté «falseada» (*sic*) de muchas maneras. Tönnies, cuyas laboriosas investigaciones han arrojado en estos últimos años tanta luz sobre Hobbes (véase sus *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes*; *Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie*, III-V) ha encontrado un manuscrito que contiene una disertación de Hobbes. A juzgar por su contenido, debe haber sido hecho entre la época en que vió claramente la importancia del método deductivo y, por lo tanto, del movimiento y la época en que comprendió la subjetividad de las cualidades sensibles. Esta disertación, interesante desde el punto de vista del desenvolvimiento histórico del principio de la subjetividad de las cualidades sensibles, ha sido reproducida por Tönnies en su edición de los *Elements of Law* de Hobbes (Oxford, 1888). Hobbes sostiene que estuvo convencido desde 1630 (es decir, antes de conocer á Galileo) de la subjetividad de las cualidades sensibles. Compárese con Tönnies en el *Vierteljahrsschrift*, III, p. 463 y siguientes. Véase Croom Robertson: *Hobbes*, p. 35 (Londres, 1886).

nocimiento con el hombre de quien nos dice él mismo (en la dedicatoria de su obra *De corpore)* «que nos ha abierto la primera puerta de toda física, es decir, la naturaleza del movimiento». La marcha ya iniciada de su pensamiento adquirió así una forma más precisa y una base más sólida. Parece ser que Galileo llamó igualmente su atención sobre la posibilidad de tratar la ética deductivamente de una manera análoga á la física. Si así es, el sistema entero de Hobbes termina aquí provisionalmente para él; pero aún continúa durante mucho tiempo en su espíritu y su pensamiento y en el cambio confidencial de ideas que se verificaba en un círculo de pensadores que el P. Mersenne, amigo de Descartes y de Gassendi, reunía á su alrededor en París, y del cual también Hobbes formaba parte. «Desde el momento, dice Hobbes en su autobiografía, en que hube comunicado á Mersenne mis ideas y en que él á su vez las dió á conocer á otros, fuí contado también en el número de los filósofos. Su celda valía más que todas las escuelas.» Fué igualmente Mersenne quien envió más tarde á diferentes pensadores, entre los cuales se contaban Gassendi y Hobbes, las *Meditaciones* de Descartes, y provocó así una de las discusiones filosóficas más notables del siglo XVII. La crítica que hizo Hobbes del cartesianismo es un documento interesante, que esclarece su filosofía antes de que la haya desarrollado bajo una forma sistemática. Hobbes, al cual el difunto lord Cavendish había asegurado la independencia material, se había establecido de nuevo en Inglaterra en 1637, después de una ausencia de muchos años. Se proponía fundir sus idas en un sistema de tres miembros: *Corpus-Homo-Civis*, en una ciencia de las leyes de la materia, del hombre y del Estado, en lo posible con arreglo al método deductivo, tomando por base las leyes generales del movimiento. Sin embargo, la ejecución de este plan fué impedida durante mucho tiempo por la explosión de la guerra civil en Inglaterra. Dado su temperamento, veía con ansiedad la lucha política, que tomaba considerables proporciones. Le parecía que tras-

tornaba de arriba abajo toda vida política bien organizada. Temía ver los apetitos rudimentarios desencadenarse con una impetuosidad indomable, soberana. Su experiencia del mundo le había enseñado que el instinto de conservación personal y el egoismo producen á veces el bien, pero también el mal, y que es menester un gran poder para hacer que el torrente de estas fuerzas se encaucen de nuevo por su verdadero lecho. Era ultra-conversador, precisamente por la razón de que era en teoría ultra-radical y de que se remontaba á las hipótesis puramente elementales. Verdad es que sus relaciones con círculos de la alta nobleza habían contribuído mucho á dictarle sus simpatías políticas. Por eso desconoció la importancia de la Revolución de Inglaterra, aunque la haya condenado por razones de orden absolutamente naturalistas, y por consiguiente, diametralmente opuestas á las que habían reunido á los partidarios de los Estuardos. Para Hobbes, el principio de autoridad era un principio derivado; para estos últimos, era un principio absoluto, divino, sobrenatural: tal fué el gran contraste que se señaló en cuanto Hobbes hubo escrito su teoría política. Y es el fundamento y no los resultados de la teoría política de Hobbes lo que le ha dado en la ética y en la política modernas una importancia durable y, en cierto sentido, única. En 1640 compuso una obra que contiene los rasgos fundamentales de su teoría psicológica y de su teoría ético-política. Esta obra, que circuló en copias y se publicó más tarde en dos partes: *Humen Nature* y *De Corpore politico*, ha sido publicada poco há (1888) con arreglo á los manuscritos más antiguos y bajo el título primitivo de *Elements of Law* por Tönnies. Es una de sus obras más vigorosas y más instructivas, que debiera formar el fondo de todo estudio de Hobbes. Fué compuesta ante el espectáculo de los disturbios de la época y redactada como una palabra de advertencia. Hobbes se creía expuesto personalmente enfrente de la oposición, si el rey no hubiese disuelto el Parlamento. Ante los desórdenes crecientes y el rigor con que el nuevo Parlamento procedía contra los par-

tidarios del rey, Hobbes huyó á Francia (á fines de 1640), para poder proseguir sus estudios en paz. Pero la gravedad del momento no le permitió distraerse de los problemas políticos y transformó la última parte de los *Elements of Law* en una obra independiente, *De cive*, que se publicó en 1642 en edición pequeña y en 1647 en una edición mayor. Esta obra debía formar la tercera parte del sistema entero. Se distingue del primer tratado en que acusa mucho más vigorosamente la oposición entre el estado de naturaleza y el de la vida política, y en que insiste sobre la necesidad de dejar al poder político el derecho absoluto de regular las cuestiones de religión. Hobbes era por principio enemigo de toda jerarquía, de la jerarquía protestante, como de la jerarquía católica. Esto hacía poco segura su estancia en país católico y en medio de realistas clericales proscriptos. Se produjo una ruptura formal cuando abandonó una vez más sus estudios de filosofía natural para componer una obra política. Fué la célebre obra intitulada *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastica and civil*, que se publicó en Londres en 1651. Intitulábase con arreglo al enorme monstruo marino mencionado en el libro de Job: «Nadie en la tierra podrá igualarle; está creado para no tener miedo». Hobbes compara el poder absoluto á este ser poderoso. Desarrolla las últimas consecuencias de la teoría de la soberanía, fundada por Bodin y Altusio; pero le da una base naturalista y un espíritu antijerárquico. Como no defendía especialmente el absolutismo del poder real, sino el del poder político, se supuso (sin duda equivocadamente) que con esta obra quería granjearse el favor de Cronwell. Y los realistas episcopales estaban indignados por el pasaje siguiente (contenido en un capítulo final que fué suprimido en la edición latina de 1670): «del mismo modo que Isabel ha derribado la jerarquía católica, así también los presbiterianos han derribado á los episcopales, para ser á su vez derribados por los independientes; y así hemos llegado á la independencia (*independency*) de los primeros cristianos.»

Esto dió por resultado hacer perder á Hobbes su puesto de profesor de matemáticas cerca del joven rey Carlos II y prohibirle el acceso á la Corte. Reinaba ahora mayor calma en Inglaterra; el poder político se había reconstituído, consolidado y regulado; había un nuevo ejecutor de la soberanía y Hobbes creyó que lo más seguro para él era volver á su país. Después de un penoso viaje realizado en invierno, volvió á Inglaterra á fines de 1651, y se aprovechó desde luego de la absoluta libertad de prensa para editar en paz sus obras, lo cual nunca había perdido de vista. En 1655 se publicó la obra *De corpore*, que comprende la lógica, la teoría de los principios fundamentales (*phylosophia prima*), la teoría de los movimientos y de las magnitudes, y la de los fenómenos físicos; en 1658 publicó la obra *De homine*, que es en su mayor parte una óptica (para poner de manifiesto la naturaleza del sentido de la vista), y que no contiene además sino un corto resumen de la psicología del lenguaje y de los sentimientos. Esta segunda parte del sistema no puede compararse, ni por el fondo, ni por la forma, con la primera parte de los *Elementos de la Ley* ó con los capítulos iniciales de *Leviatán*. La tercera parte del sistema estaba formada por la obra anteriormente publicada *De cive*; el sistema entero estaba, pues, terminado. Entonces vino la Restauración, que Hobbes saludó con júbilo. Granjeóse la simpatía de su antiguo discípulo Carlos II, que conversaba muchas veces con él. Vivía con la familia Cavendish, como un viejo estudiante, ocupándose con ardor de sus polémicas matemáticas y teológicas. Su antijerarquismo se transformó en ateismo, y un partidario de Hobbes ó un librepensador eran la misma cosa. Había atribuído al poder político el derecho exclusivo de definir lo que debe enseñarse; pero eso no le impidió interpretar la Biblia en un sentido crítico y racionalista. A su juicio, la creencia primitiva del cristianismo era ésta: que Jesús era el Mesías; lo que no era, en manera alguna, doctrina especulativa. Rechazaba las penas eternas del infierno. No creía en los espíritus in-

materiales. Tenía la costumbre de invocar la imposibilidad en que estamos de comprender los dogmas de la fe y de dar el consejo de admitirlos sin reflexión, á la manera que se tragan píldoras amargas sin masticarlas. Hobbes conservó el vigor del cuerpo y del espíritu hasta una edad avanzada, y murió á los noventa y un años (1679).

Hobbes es un pensador penetrante y enérgico. Su tentativa para hacer del conocimiento científico la base de toda la ciencia de la existencia, es la más razonada de todas las tentativas análogas de los tiempos modernos. El sistema erigido por él es el sistema materialista más profundo de este mismo período. Además, las obras de Hobbes, que se distinguen por el vigor y la claridad de la exposición, contienen una multitud de observaciones interesantes desde el punto de vista lógico y psicológico. Se puede ver en él al fundador de la psicología inglesa y, por consiguiente, al fundador de la filosofía de la escuela inglesa propiamente dicha. Sin embargo, fueron especialmente sus opiniones éticas y políticas las que tuvieron una importancia positiva. Por su naturalismo vigoroso, aunque exclusivo y agresivo, puso en movimiento las ideas. En el dominio de la ciencia del espíritu hizo romper con la escolástica, como Copérnico en el dominio de la astronomía, Galileo en el de la física y Harvey en el de la fisiología. Hobbes se coloca, con una altivez bien justificada, al lado de los hombres célebres, como fundador de la sociología; como dice en el prefacio de su obra *De corpore*, esta ciencia no es anterior á su libro *De cive*. La concepción naturalista que dió del fundamento de la ética y de la política provocó un movimiento que se ha comparado exactamente al de Darwin en el siglo XIX.

b)—**Primeras hipótesis.**

Según Hobbes, la ciencia está en oposición con la percepción sensible y la memoria en parte, y en parte con la teología. No se satisface, como la sensación y la memoria,

con los fenómenos aislados; trata de conocerlos en sus causas; va tan pronto de la causa al efecto, como del efecto á la causa. Síguese de ahí que la ciencia no se fija sino en lo que tiene un origen; por eso está excluída la teología, es decir, la ciencia del Dios eterno, que no tiene comienzo. Así al menos se define la ciencia, dice Hobbes. Acaso alguien deseará otra definición; eso es cosa suya. La definición es una cosa libre y arbitraria; no es más que la explicación de lo que un nombre debe significar, y el empleo de las palabras es potestativo. La ciencia comienza por la definición de las ideas fundamentales. Se adquieren estas ideas por el análisis *(resolutio)* de los datos sensibles (*a sensibus ad inventionem principiorum*). El valor de los principios, de las ideas fundamentales, no puede ser objeto de demostración, sino solamente de definición. Estos principios son conocidos en sí, sin lo cual no serían principios. Estando fijados por una denominación arbitraria, son creados por nosotros mismos. Es el arte y no la ciencia, la que fija los principios; aquí producimos nosotros mismos la verdad: *ratiocinationis prima principia, nempe definitiones,* VERA ESSE FACIMUS NOSMET IPSI *per consensionem circa rerum appellationes.* (*De corpore,* cap. 25, I; cf., cap. 3, 8-9.)

En el *De corpore,* Hobbes acentúa rigurosamente la arbitrariedad absoluta, con la cual sentamos las primeras hipótesis; en los *Elements of Law,* este relieve no está tan acusado. Débese á los progresos en el empleo del método deductivo. Si toda ciencia verdadera es deducción, las hipótesis de la deducción, que no pueden ser deducidas, siguen siendo puramente arbitrarias. Pero entonces no se comprende lo que él entiende por esta expresión: que los principios deben ser «conocidos en sí» (*per se nota*), si debe eso significar otra cosa más de lo que sabemos por el sentido de las frases empleadas. Y aun esta conciencia inmediata es entonces una hipótesis que, á decir verdad, habría que establecer á su vez. Es una especie de intuición ó, como Hobbes

mismo la llama en alguna parte (1), una reflexión. Y aun Hobbes declara que llegamos á los principios por la descomposición ó análisis (*resolutio, analysis*) de los datos; pero entonces la elección de los principios que proponemos no es absolutamente arbitraria, y en su establecimiento hay algo más que la denominación pura y simple. Hobbes llega á decir en términos literales que el análisis es un razonamiento que va de lo dado á los principios ó definiciones (*analysis est ratiocinatio a supposito ad principia, id est, ad definitiones: De corpore*, cap. 20, 6): así los primeros principios del razonamiento están establecidos por un razonamiento, estando establecidos por medio del análisis; así se revela que el establecimiento de los principios es cosa más complicada de lo que cree la teoría de lo arbitrario absoluto.

Hobbes ha reducido de otra manera la parte de lo arbitrario en el establecimiento de los principios ó en la denominación. Así, á una sola é idéntica cosa no se pueden dar dos nombres contradictorios. Hobbes dice de este principio (*De corpore*, cap. 2, 8) que es el principio de todo razonamiento, es decir, de toda ciencia. Sin embargo, no está establecido arbitrariamente; reduce justamente lo arbitrario; si doy un nombre á una cosa, no puedo agregar un nombre cualquiera. Y esta regla es verdadera aun cuando construímos; sólo el primer paso puede ser puramente arbitrario; el primer paso determina á los siguientes. Abstracción hecha de la vacilación y del carácter exclusivista que aquí presenta Hobbes, tiene el gran mérito de haber acentuado vigorosamente el elemento activo y constructivo del conocimiento. Este conocimiento no se dejaba ver muy bien ni en Descar-

(1) Véase el tratado de Hobbes (*Of Liberty and Necessity*, página 314, 3.ª edición, Londres, 1685), donde dice que, en cuanto á las definiciones de espontaneidad, de reflexión, de voluntad, de propensión, de instinto, de libertad, «no puede haber otra prueba que la propia experiencia de cualquier hombre en particular cuando reflexiona sobre sí mismo (*by reflection on himself*), y tiene conciencia de lo que entiende diciendo que una acción es espontánea», etc.

tes, ni en Bacon, y el punto decisivo en que de la inducción y del análisis se va al pensamiento deductivo, no eran para esta razón bastante puestos de manifiesto por ellos.

Una vez llegados por el camino del análisis á los principios primeros, se trata de deducir los fenómenos. Hobbes propone como principio universal que no hay más que una sola cosa en las propiedades presentadas por los fenómenos, á saber: el movimiento. Esta afirmación no necesita ser probada, declara; debe ser reconocida por todos los que la profundizan sin prejuicio. *(De corpore,* cap. 6, 5.) Al principio de que todo cambio es movimiento, se agrega una serie de otros principios que Hobbes propone de paso, sin examinar las relaciones que tienen entre sí ó con el principio planteado al comienzo. Por ejemplo, el principio universal de causalidad (que se plantea en la obra *Sobre la libertad y la necesidad),* el principio de que la causa del movimiento debe estar siempre en el movimiento de un cuerpo en contacto, y el principio de la conservación de la materia. En un pasaje, Hobbes demuestra, sin embargo, el principio de que todo cambio es movimiento, por medio del principio de causalidad y del principio de inercia, y de estos dos principios estableció también al pasar pruebas que no dejan demostrar precisamente lo que era de demostrar (1).

---

(1) En el *De Corpore*, IX, 9, Hobbes hace derivar del principio de causalidad y de la ley de inercia el principio de que toda modificación (aun la de cualidad) es movimiento. Su «prueba» del principio de causalidad es la siguiente (*Of Liberty and Necessity*, p. 315): «Si una cosa no tuviese causa, su formación podría comenzar lo mismo en un momento que en otro; debe, pues, haber una causa por la cual esta cosa se forme precisamente en este momento». Hume ha demostrado ya que se supone aquí lo que era preciso demostrar. La prueba de la ley de inercia es análoga (*De corpore*, VIII, 10): «Si un cuerpo inmóvil estuviese rodeado por el vacío, no habría razón para que se pusiese en movimiento más bien en un sentido que en otro, y así resultaría que no se pondría en movimiento si no sobreviniese causa exterior. Supone evidentemente aquí que no hay causas *internas*». Es posible que esta prueba de la ley de inercia provenga de Galileo. Véanse sus *Diálogos sobre el sistema del universo*, primer día. (Traducción alemana de Strauss, p. 21.)

Con ayuda del principio de que todo cambio es movimiento y de los principios que á él se asocian más ó menos, Hobbes quiere edificar su sistema deductivamente. Una vez examinado el método por la lógica y comprobadas las ideas fundamentales más importantes por la filosofía primera, la geometría trata de las leyes matemáticas del movimiento, la mecánica de los efectos del movimiento de un cuerpo sobre otro, la física de los efectos de los movimientos que tienen lugar en las moléculas de los cuerpos, la ciencia del hombre y de la política (que llamaríamos ahora la ciencia del espíritu) de los movimientos que se efectúan en las almas de los hombres y que determinan su conducta recíproca. Si el sistema pudiera desarrollarse por la deducción pura, no tendríamos en estas diferentes ramas de la ciencia más que aplicaciones especiales y progresivas de las leyes universales del movimiento, á partir de las hipótesis primeras espontáneamente planteadas, siguiendo la gradación *Corpus-Homo-Civis*. Y ese es evidentemente el ideal que Hobbes tenía á la vista. Hemos visto que la teoría de la actividad autocreadora sufre, según su propia opinión, importantes restricciones en el oficio del establecimiento de las hipótesis; del mismo modo concede que en dos puntos del sistema hay una solución en la rigurosa continuidad deductiva; reconoce, en efecto, que los hechos están demasiado enmarañados para poder ser esclarecidos por un solo método progresivo.

Al hacer que la ciencia vaya, ya de los efectos á las causas, ya de las causas á los efectos, Hobbes ve claramente que el conocimiento no adquiere una rigurosa necesidad si no se va de la causa al efecto. Si comenzamos por un fenómeno dado y si lo consideramos como efecto, el conocimiento de las causas nunca podrá ser más que hipotético: se podrá descubrir solamente la manera cómo el fenómeno *pudiera* producirse, pero no se puede decidir por la deducción pura si verdaderamente se produce de esta manera. Cuando partimos del dato para buscar su causa real, no creamos nosotros mismos los principios; debemos tratar de encontrar los prin-

cipios que fueron aplicados por el autor de la naturaleza en el momento de la creación. Por eso la física se distingue de la geometría y de la mecánica. (*De corpore*, cap. 25, 1; *De homine*, cap. 10, 5). Al pasar de la mecánica á la física debemos, pues, suspender nuestra deducción para indagar qué fenómenos se han dado y para formar nuestras hipótesis por el análisis de estos hechos. Ahora la cuestión es saber si eso no es cierto tampoco de los postulados de la lógica, de la «filosofía primera», de la geometría y de la mecánica; estos postulados tampoco serían, pues, apodícticos; tendrían un carácter hipotético. Esto parece resultar del hecho de que se necesita del análisis para encontrarlos (1).

El otro punto en que la progresión sucesiva del sistema deja lugar á hechos más complejos, se encuentra al comenzar la ciencia del espíritu. No sólo las causas de los movimientos psíquicos pueden encontrarse, según Hobbes, deductivamente, es decir, con ayuda de los teoremas de la mecánica y de la física, sino que cada cual tiene la facultad de conocer al observarse á sí mismo (*per unius cujusque propium animum examinantis experientiam*), los principios en los cuales se apoya la política, es decir, los sentimientos, los apetitos humanos y sus tendencias. Por eso se puede llegar á la política, no sólo siguiendo la larga serie de deducciones de la geometría y pasando por la mecánica y la física, sino también directamente, inductivamente, partiendo

(1) Para comprender perfectamente un fenómeno, Hobbes exige la demostración de una progresión continua de causa á efecto. Esta *continua progressio* (*De corpore*, IX, 6) recuerda el *latens proccessus continuatus* de Bacon. (*Novum organum*, II, 5-7) No tengo por imposible que la teoría del proceso continuo de Bacon haya surgido en el espíritu de Hobbes después que hubo encontrado por otro camino la idea de que toda modificación es movimiento. Hizo el principio de su deducción de lo que debía ser en Bacon el resultado de numerosas inducciones. De igual modo no es inverosímil que el título de la segunda parte del *De corpore*: PHILOSOPHIA PRIMA, venga de Bacon, que designa con este nombre (*De dignitate et augmentis scientiarum*, III, 1) la ciencia de los principios universales valederos para todos los dominios.

de los hechos de la observación personal, que se proponen como nuevos puntos de partida de la deducción (*De corpore*, cap. 6 y 7). Hobbes reconoce aquí la independencia de la psicología empírica enfrente de la ciencia de la naturaleza material. Había tantas más razones para llamar la atención sobre este punto, cuanto que él mismo había publicado escritos psicológicos y políticos (*Elements of Law*, *De cive* y el *Leviathan*) antes de la obra que precede en su sistema á las ciencias del espíritu (*De corpore*). Hubiera debido dar aquí un paso más. Porque lo que se podía comprender físicamente por deducción, eran los hechos fisiológicos que están en relación con los fenómenos psíquicos. En su calidad de fenómenos de conciencia, los fenómenos psíquicos no pueden conocerse sino por la vía inductiva, por la observación de sí mismo, y la interrupción del proceso deductivo es, por consiguiente, mayor de lo que Hobbes cree.

Estos dos puntos se enlazan cuando se les examina más de cerca. En efecto: la razón por la cual debemos interrumpir la deducción al pasar de la mecánica á la física es, propiamente hablando, que los fenómenos psíquicos se presentan á nosotros como cualidades, y como cualidades únicamente debidas al sujeto conociente. Los datos de los fenómenos físicos son, pues, fenómenos subjetivos, cuya causa objetiva hay que indagar, causa que, según las hipótesis de Hobbes, debe ser necesariamente el movimiento. (*De corpore*, capítulo 25, 3). Son, por consiguiente, los fenómenos psíquicos los que rompen en estos dos puntos la unidad del método y del sistema.

c)—Objeto de la ciencia.

Conforme á su primer principio: que todo cambio es movimiento, Hobbes proclama que el objeto de la ciencia es lo corporal. Por cuerpo (*corpus*) entiende todo lo que es independiente de nuestro pensamiento y ocupa una parte del espacio. En cuanto independiente de nosotros, eso se llama substancia. Cuerpo y substancia son una sola é idéntica cosa.

Una substancia incorpórea es para Hobbes una contradicción. Pero no percibimos las substancias y los cuerpos inmediatamente; sólo los percibimos por razonamiento. Lo que percibimos no son más que las propiedades (*accidentes*); de la substancia propiamente dicha no tenemos, á decir verdad, ninguna representación, aunque deduzcamos que hay algo bajo estas propiedades. Las propiedades esenciales de los cuerpos son la extensión y el movimiento. Todas las demás propiedades no son más que fenómenos subjetivos de la conciencia sensible. El espacio y el tiempo son, según Hobbes, igualmente subjetivos. En efecto, entiende por espacio y por tiempo representaciones tales como las que producen en nosotros la extensión y el movimiento de los cuerpos, cualidades que nos sería dado conservar, aun cuando todas las cosas desapareciesen.

Según eso, podría atribuirse á Hobbes la intención de renunciar á todo conocimiento de la esencia de las cosas para no considerar más que sus cualidades, tales como pueden ser percibidas con ayuda de la sensación. Y Hobbes comprende muy perspicazmente que el hecho de que algo pueda presentársenos y ser percibido por nosotros es, para el filósofo, el más notable de todos. «De todos los fenómenos, el más maravilloso es, precisamente, que una cosa se presente como fenómeno (*id ipsum*, τὸ φαίνεσθαι); si, pues, los fenómenos son los principios del conocimiento en general, la sensación es el principio del conocimiento de estos mismos principios. Toda ciencia deriva de la sensación, y no podemos descubrir sus causas propias sino comenzando por ello.» (*De corpore*, cap. 25, 1.) Señala aquí la conciencia sensible como punto de partida inicial para todo conocimiento. Es ésta una frase que recuerda el *Cogito, ergo sum*, de Descartes. Basándose en eso, Tönnies y Natorp han negado que sea preciso dar á la filosofía de Hobbes el nombre de materialismo. Hobbes no puede ser llamado materialista sino en cuanto que procede con una rigurosa deducción, partiendo de sus postulados ó definiciones originales. Su

materialismo desaparece siempre que interrumpe su procedimiento estrictamente deductivo, que pretende derivarlo todo del único principio: «cambio es movimiento». Hobbes seguramente ha querido hacer una derivación de este género, aunque esté igualmente seguro de que no puede realizarla y aunque reconoce su impotencia. Llamarle ó no materialista, es disputar por palabras. Larsen concibe así la cuestión (en su *Monografía de Hobbes*, p. 186; Copenhague, 1895): Hobbes no es materialista sino en la teoría del método, porque nuestro conocimiento no puede explicar, según él, más que el movimiento; pero no intenta dar una metafísica materialista. Al hablar así se atribuye, en mi sentir, á Hobbes una distinción entre el método y el sistema, que él no conoce. Es demasiado dogmático para hacer esta distinción. Cuenta con que las cosas son como deben ser conforme á nuestras definiciones. Es un materialista, en el mismo sentido en que Descartes es un espiritualista. El punto de vista en el cual se colocan, los enzarza á ambos en contradicciones, pero no tenían conciencia de ellas.

Así vemos á Hobbes, después de haber indicado vigorosamente el problema contenido en el hecho mismo de que algo se convierte para nosotros en un hecho, pasar con calma perfecta á la cuestión de saber de dónde viene la sensación, principio de todo conocimiento, y dar á esta cuestión una respuesta conforme á su primer principio. Siendo todo cambio movimiento, la sensación que nace de un cambio debe, igualmente, ser movimiento. La sensación, dice, no es *otra cosa* que un movimiento en las moléculas del cuerpo sensible. *(De corpore,* cap. 25, 2; cf. *Leviathan,* cap. 6.) Y lo que dice aquí de la sensación, lo sostiene en las objeciones que hace á Descartes á propósito de la conciencia en general *(mens nihil aliud erit præterquam motus in partibus quibusdam corporis organici).* Por consiguiente, la psicología forma para Hobbes parte integrante de la ciencia del movimiento. Y aun allí donde distingue entre el movimiento mismo y su aparición, por ejemplo, cuando trata de de-

mostrar la subjetividad de las cualidades sensibles, no deja de afirmar que *lo que existe realmente*, cuando tenemos sensaciones ó sentimientos, es el movimiento solo. El placer no es, por ejemplo, nada más que cierto movimiento en el corazón *(pleasure is nothing really but motion about the heart: Elements of Law*, VII, 1). El fenómeno, la percepción, el sentimiento, la conciencia, no son para Hobbes más que una apariencia *(nothing realliy: Elements of Law*, I, 2, 5) cuando se expresa con arreglo al estricto método deductivo. Pero hay que añadir que es una apariencia que suscita un gran problema. En efecto, el movimiento sólo puede producir, según Hobbes, el movimiento; es, pues, un milagro inexplicable que en ciertos puntos, á más del movimiento, nazca también la apariencia, la «aparición», que llamamos conciencia. Es la gran importancia de Hobbes haber señalado tan claramente los límites de la hipótesis materialista. La energía de su pensamiento deductivo le hizo aquí descubrir el punto crítico. Ningún ensayo materialista ha sido posteriormente ejecutado con tanta claridad é imparcialidad como el suyo. Ha aportado así una contribución de valor durable al examen de la cuestión de saber qué puesto ocupan los fenómenos psíquicos en la existencia.

Por lo que atañe á la física de Hobbes en particular, nos limitaremos á hacer notar que, á ejemplo de Descartes, no cree en la existencia de un espacio vacío, y que admite que las más pequeñas moléculas sólidas se mueven en un fluído etéreo. Como para Gassendi, para él el movimiento no desaparece al pasar al reposo. Se figura el espacio y el tiempo compuesto de menudas partes, de las cuales cada una es por sí sola más pequeña que todas las que la experiencia puede ofrecernos *(minus quam datur)*; en estas partes imperceptibles del espacio y del tiempo hay igualmente movimiento, pero solamente bajo forma de tendencia al movimiento *(conatus, endeavour)*. Y esta tendencia al movimiento no desaparece cuando está contrapesada por otra al movimiento también igual, pero inverso; entonces se convierte

en tensión (*nixus*). Estas ideas (expuestas en el *De corpore*, 15, 2; 22, 1) permiten á Hobbes, que sufre aquí (como Gassendi con sus ideas correspondientes) la influencia de Galileo, afirmar de una manera más perfecta que Descartes la continuidad del movimiento.

d)—Límites del conocimiento.—Fe y ciencia.

Todas las ideas que podemos formar son, según Hobbes, finitas y limitadas. Por eso la ciencia de lo infinito es imposible. Cuando se oyen las palabras «eterno é infinito», dice Hobbes, se deben esperar absurdos. «Infinito» no puede emplearse sino en el sentido negativo de lo que no podemos limitar. Esta palabra no designa algo situado en la cosa misma, sino una impotencia de nuestro espíritu. Este término expresa los límites de nuestra propia naturaleza y no una propiedad positiva cualquiera de un ser. El infinito era, por el contrario, para Descartes la idea positiva: lo finito nacía de la limitación del infinito. Las concepciones diferentes de la vida en estos dos pensadores se expresan en esta oposición.

La ciencia del mundo considerado en su conjunto, es tan imposible como la ciencia del infinito. Sobre el mundo en su conjunto, nuestra ciencia se limita á suscitar algunas cuestiones, y no se puede responder á ninguna. La ciencia no puede decir nada sobre la grandeza, la duración ó el origen del mundo; ignora aún si este mundo tiene un origen. El conocimiento de las primeras cosas, las premisas de la sabiduría (*primitiæ sapientiæ*) están reservados á los teólogos, del mismo modo que en Israel las primicias de las cosechas se ofrecían á los sacerdotes. Así se expresa Hobbes en el *De corpore* (cap. 26, 1). Dice además que no podemos detener la serie de las causas de manera que sepamos de un modo preciso que no puede continuarse más allá. Aun cuando admitiésemos una causa primera, no podría estar en movimiento, porque nada puede recibir impulso de algo que no está ello mismo en movimiento. Donde quiera que nos detuviésemos, nos encontraríamos, pues, en presencia de una cosa que está

eternamente en movimiento. Pero en sí la idea de que el mundo no tiene principio no contiene absolutamente ninguna contradicción. Por eso, dice Hobbes, no puedo aprobar á los que se jactan de haber demostrado, con el auxilio de las razones naturales, que el mundo tiene un origen. La manera como Hobbes se expresa en sus obras políticas (*De cive*, capítulo 14-16 y *Leviathan*, cap. 11-12) ofrece un contraste notable con esta afirmación. Reconoce la imposibilidad de comprender á Dios; pero no ve ninguna dificultad en proceder *a posteriori* del mundo á Dios: remontándonos siempre, acabaremos por llegar á una causa eterna, que á su vez no tiene causa. Sin embargo, no tanto son razones teóricas como razones prácticas las que llevan á la religión natural; el hombre presta obediencia á Dios á causa de su debilidad y de su dependencia. Este contraste es tanto más chocante, cuanto que no se puede explicar diciendo que los escritos políticos son anteriores al *De corpore*. Porque en las objeciones á Descartes, que han sido redactadas casi al mismo tiempo que el *De cive*, sostiene en términos literales que no es posible probar la creación del mundo. Apenas puede explicarse sino diciendo que en sus escritos políticos Hobbes ha atribuído, por motivos de orden práctico, á las pruebas de razón más importancia de la que debían tener. Pero sostiene siempre que no podemos formarnos idea alguna de Dios. Ocurre aquí con nosotros como con el ciego que se calienta al fuego; no puede formarse idea de la causa del calor. No tenemos derecho á aplicar nuestras cualidades y nuestros estados de ánimo á Dios; ni el dolor, ni la necesidad, ni el entendimiento, ni la voluntad: porque para tener algún sentido todos suponen un ser limitado. Las expresiones negativas, superlativas é indeterminadas, son las únicas admisibles; sirven entonces para designar nuestra obediencia y nuestra admiración, pero no para designar lo que es Dios en sí. Hasta la palabra incorporal es aplicada á Dios, un atributo simplemente honorífico. Porque, siendo cuerpo todo lo que existe, Dios debe serlo igualmente; lo cual concuerda, por lo demás, con las

ideas de los antiguos doctores de la Iglesia. La religión natural no basta, porque la voluntad es imperfecta y las pasiones fuertes. De ahí la necesidad de una revelación. Pero el discutir esta cuestión entra en la política. Porque, excediendo el alcance del espíritu del hombre, solo puede apoyarse en la autoridad, y un hombre cualquiera no puede adquirir autoridad sino por los milagros; pero como ha pasado el tiempo de los milagros, el Estado debe regular todas las cuestiones religiosas. La religión no es la filosofía, sino la ley; no exige la discusión, sino la obediencia.

e)—**Psicología**.

Hobbes abre la serie de psicólogos eminentes que son el orgullo de la filosofía inglesa. Gracias á su mano vigorosa, como siempre, y á su sentido de las grandes líneas elementales, ha contribuído mucho á hacer comprender la vida psíquica. A decir verdad, fué el esfuerzo que hizo por encontrar una base empírica de la ética y de la política, que lo atrajo hacia la filosofía, pero en el curso de su exposición toma interés por ella misma. Comenzaremos por desentrañar la teoría fisiológica de Hobbes en cuanto que concierne á la concepción de la vida de conciencia (1). Lo que se produce

(1) En *De Corpore* (XXV, 5) Hobbes pregunta si es posible volver del revés la proposición de que toda sensación proviene de una reacción provocada por la excitación y decir que todo lo que reacciona siente: *Scio fuisse philosophos quosdam* (probablemente piensa en Telesio y en Campanella) *eosdemque viros doctos qui corpora omnia sensu prædita esse sustinuerunt; nec video, si natura sensionis in reactione sola collocaretur quo modo refutari possint. Sed etsi ex reactione etiam corporum aliorum phantasma aliquod nasceretur illud tamen remoto objecto statim cessaret.* Por consiguiente, distingue entre *phantasma* y *sensio*, y esta última supone el recuerdo y la comparación, lo que es interesante desde un doble punto de vista, á saber: 1.° Del principio de que la conciencia es movimiento, y *nada más que movimiento*, deduce Hobbes que todo movimiento debería ser—ó tener—conciencia, consecuencia que sacó también More, el adversario espiritualista de Hobbes (*De anima*. Rotterodami, 1677, lib. II, cap. I, pár. 64), y en tiempos más recientes por Moleschott y por Czolbe (véase la segunda parte de esta obra). Declara Hobbes que la *sensio*—como distinta de

en el mundo exterior no es, como hemos visto, más que movimiento. Cuando este movimiento se transmite á través de los órganos de los sentidos y de los nervios en el cerebro y en el corazón, encuentra cierta resistencia y un contrapeso, porque los mismos órganos internos se encuentran constantemente con algún movimiento. Este contrapeso, que es como una tendencia hacia fuera, nos hace trasladar el objeto de nuestra sensación al mundo exterior. Cuáles son las relaciones de estos procesos internos (acción y reacción) es lo que Hobbes no aborda. Como se ve, Hobbes está un poco más cerca de la fisiología antigua y escolástica que Descartes, supuesto que considera (por primera vez, sin embargo, en el *De corpore*, cap. 25, 4, y no en los *Elements of Law*, 1, 2, 8) el corazón como el punto de origen de la sensación. Esta opinión le ha sido seguramente sugerida por los efectos del sentimiento ligados á la sensación, donde el corazón desempeña un oficio capital. El corazón contiene el origen de la vida; hay placer ó dolor, según que la excitación exterior modifica el movimiento vital, que no forma más que una sola cosa, con el movimiento de la sangre, es decir, según que lo facilita ó lo impide. Es lo que provoca una tendencia á continuar el movimiento que proporciona placer ó á impedir el movimiento que engendra el dolor. Esta necesidad primitiva (*conatus primus*) se manifiesta ya en los movimientos del feto.

Lo que realmente se produce en el mundo, es para Hobbes solamente movimiento: movimiento fuera de nosotros y en nosotros. Por eso la subjetividad de las cualidades sensibles es en Hobbes una consecuencia de su metafísica del mo-

---

la *phantasma* – exige una duración mayor del movimiento y una repetición de la impresión; pero entiéndase que un movimiento continuado y repetido no es más que un movimiento, y Hobbes persevera en su principio: *motus nihil generat praeter motum*. 2.° Las *phantasmata* de que habla Hobbes corresponderían á lo que Leibniz llama pequeñas percepciones, y la diferencia entre *phantasma* y *sensio* corresponde á la que Leibniz establece entre percepción y sentimiento (pág. 377) Nótense estas influencias de Hobbes sobre Leibniz (pág. 352).

vimiento. Sin embargo, trata de demostrar la subjetividad de las cualidades, no sólo por el método deductivo, sino también por el inductivo. Vemos las imágenes de las cosas en lugares donde de hecho no se encuentran, por ejemplo, en los reflejos, en los sueños y en las ilusiones de los sentidos; personas diferentes pueden percibir de distinta manera los colores de las cosas; á veces vemos doble; y á consecuencia de un golpe sobre el ojo ó de una presión ejercida sobre el nervio óptico, se produce una luz que positivamente no es una luz exterior. Dedujo de ahí que el contenido de nuestras sensaciones es solamente la aparición de movimientos en el cerebro y en los nervios, y que no es nada real.

La sensación nace de una reacción del interior del organismo contra la impresión (*a reactione cordis versus exteriora*). Pero, agrega Hobbes, no se puede invertir esta frase y decir que todo lo que reacciona es sensible. ¡Entonces todos los cuerpos tendrían sensaciones! Si aun en esta reacción se produjese una fulguración en los sentidos (*phantasma*), desaparecería inmediatamente si no hubiese un poder para fijarlo y para reproducirlo, y no se formase sensación real (*sensio*). Para tener una sensación propiamente dicha, hay que enunciar sobre los objetos un juicio que se apoye en una comparación de las excitaciones de los sentidos. (*Nam per sensionem vulgo intelligimus aliquam de objectis per phantasmata judicationem, phantasmata scilicet comparando et distinguendo.*) La sensación supone, pues, el recuerdo y la comparación. Las sensaciones tomadas una á una deben poder separarse. Así, pues, es menester que las excitaciones varíen para que haya sensación. En una excitación absolutamente uniforme toda sensación desaparece. No tengo ninguna sensación de los huesos de mis brazos, aunque estén rodeados de películas muy sensibles; igualmente un hombre que mirase fijamente una sola y misma cosa invariable, no tendría sensación. Sentir siempre la misma cosa y no sentir nada, es lo mismo. Como hemos visto, ese fué el punto de partida de toda la filosofía de Hobbes; sin modificación no

habría sensación. Este principio de que toda modificación es movimiento, le hizo llegar después á su filosofía del movimiento; pero le es difícil entonces volver á la sensación. Nada tiene de extraño verle subrayar vigorosamente que el hecho de percibir algo (ó de que algo pueda ser para nosotros fenómeno) es precisamente el más notable de todos los fenómenos; este es el eje de toda su filosofía, en cuanto que constituye, ya las causas de la sensación, ya los efectos de la sensación.

Como muchas excitaciones sensibles distintas se borran, así las imágenes del recuerdo, que no son otra cosa que las sensaciones debilitadas por el alejamiento de los objetos, son aún más atenuadas por las nuevas excitaciones de los sentidos que sobrevienen. En el sueño, en que no existen nuevas, las imágenes del recuerdo aparecen como la expresión del presente. Muchas veces también toman rasgos y cualidades de otras representaciones. Las imágenes del recuerdo se forman con arreglo á ciertas leyes; sucédense en el mismo orden que las percepciones sensibles primitivas. Los movimientos en el cerebro están ligados de tal suerte, que después de la repetición de los primeros siguen los demás en virtud de su cohesión; del mismo modo sobre una mesa barnizada el agua sigue el dedo que hace correr una parte de ella en cierta dirección. Así la idea del apóstol Andrés puede hacernos pensar en el apóstol Pedro, y el nombre de este último en una piedra, etc. Es la ley que se llama ahora la ley de contigüidad. Pero Hobbes concede igualmente gran importancia á la ley del interés. El curso de las ideas está regulado, no solo por el orden de las sensaciones primitivas, sino también por la influencia del sentimiento y de la tendencia. Si se produce cierto orden y cierta cohesión en nuestras ideas, eso proviene de que nos esforzamos siempre por conseguir un fin y que, á este efecto, buscamos los medios de alcanzarlo. La consideración continua de nuestros fines (*frequens ad finem respectio*) pone un orden sistemático en nuestros pensamientos. En el sueño carecemos (además de

las excitaciones exteriores) de esta conciencia que tenemos de un fin; es lo que permite comprender más fácilmente la extravagancia de las representaciones del sueño. Según Hobbes, el origen del lenguaje no se explica cumplidamente por la asociación involuntaria que existe entre un objeto, que excita el sentimiento, y una emisión de voz ó una acción por las cuales se transparenta. El lenguaje, como se ha indicado, tiene para Hobbes su origen en una denominación arbitraria. El hombre hace un signo para reconocer una cosa, del mismo modo que los navegantes ponen una señal en una roca junto á la cual han pasado, á fin de reconocer el lugar. El lenguaje es para el individuo un signo distintivo (*nota*), antes de ser un signo de comunicación (*signum*) con otro. Y la sociedad no es posible sino desde el momento en que se utilizan estos signos de transmisión. La teoría de la asociación de Hobbes contenía los gérmenes de una psicología del lenguaje más natural y más exacta que la teoría que concede demasiada importancia al razonamiento consciente y á lo arbitrario. La denominación arbitraria tiene, como hemos visto, una gran importancia en su teoría del conocimiento. Permite establecer los principios primeros ó definiciones. Hecha esta construcción, todo pensamiento procede, según Hobbes, por adición ó sustracción de nombres. Trata de hacer de todo pensamiento una especie de álgebra de nombres. Un juicio expresa, por ejemplo, que un nombre designa lo mismo que otro nombre. Hobbes no había visto la importancia de la analogía para la asociación involuntaria de las ideas; se atuvo lógicamente á esta concepción en extremo superficial del pensamiento, que concuerda al mismo tiempo, á maravilla, con su tendencia deductiva.

El placer y el dolor están estrechamente ligados al proceso vital, que facilitan ó que embarazan. El instinto de conservación es el instinto fundamental del hombre. El placer y el dolor nacen de la satisfacción momentánea de este instinto. Cuando el hombre ha hecho experiencias y tiene la

facultad de formarse ideas del porvenir, entonces nacen los sentimientos complejos. Pueden, según Hobbes, reducirse al sèntimiento del poder ó de la impotencia. Si yo siento placer ante la idea de algo que puede en lo porvenir causarme dicha sensación, eso supone que tengo la facultad de proporcionármela. Este poder puede ser, bien mi propia fuerza intelectual ó física, bien el poder de mis amigos, con cuya asistencia cuento, bien una autoridad que me protege; acaso Dios omnipotente dispone solamente del poder que me permite sentir placer á la idea del porvenir. El sentimiento de dolor proviene, por el contrario, de la idea de la impotencia en que se está de adquirir bienes futuros ó prevenir los males. Todos los hombres aspiran continuamente y sin descanso al poder y solo la muerte viene á poner un término á estas aspiraciones. No es siempre esperar una alegría mayor que la que se posee; pero lo que se tiene, quiere uno asegurárselo cada vez más. Los diversos sentimientos nacen en el curso de la lucha ó de la emulación que existe entre los hombres. La alegría nace en los que superan á los demás; la humildad en los que quedan á la zaga, la esperanza cuando se camina bien, la desesperación cuando se está fatigado, la cólera cuando se advierte un obstáculo inesperado, la altivez cuando se vence un grave peligro, las lágrimas cuando se da una caída repentina, la risa cuando se ve á otros caer, la compasión cuando vemos quedar detrás á alguno á quien queremos bien, la indignación cuando vemos hacer progreso á alguien á quien queremos mal, el amor cuando venimos en ayuda de otro durante la travesía, el sentimiento de la felicidad cuando prevalecemos sin cesar sobre los que nos precedían, el de desgracia cuando quedamos siempre detrás ¡y la carrera no acaba hasta la muerte! Mientras vivimos, nos señalamos ciertos fines y sentimos alguna aspiración. Todo sentimiento de placer está ligado á la aspiración hacia un fin. Supongamos que se haya señalado y conseguido un fin supremo; no solo cesaría toda aspiración, sino que desaparecería todo sentimiento. Porque la vida es un movimiento in-

cesante; no puede ir en línea recta; se mueve en círculo.

En el examen detallado que hace de la compasión y del amor, Hobbes reduce estos sentimientos al instinto de conservación personal y al sentimiento de poder. La piedad proviene de que, á vista de la desgracia de otro, pensamos en nuestra propia desgracia posible; el amor consiste en el sentimiento del poder que se tiene en uno mismo cuando se puede ayudar á otro. El goce del conocimiento es, igualmente, una especie de sentimiento de poder, lo mismo que el placer que da la riqueza y el rango; solo que la esencia da muy poco poder, porque hay pocas personas que la comprendan. Sin embargo, Hobbes cree también en la existencia de un goce procedente del conocimiento, lo cual es ilógico. La crueldad, declara, es el desprecio del dolor y del disgusto de otro; proviene de la certeza de que uno mismo está seguro; Hobbes cree, por el contrario, que es imposible que alguien pueda sentir un júbilo inmediato ante el espectáculo de los sufrimientos de otro si no saca algún provecho. Al explicar los sentimientos por el instinto de conservación personal, Hobbes da una teoría artificial en los detalles é incompleta. Sin embargo, siempre tiene debajo de los pies un terreno sólido y natural, cuando ve el origen y el motivo de los sentimientos en la lucha por la existencia y por el éxito. No se encuentra en él el refinamiento de La Rochefoucauld, su contemporáneo, que en sus *Máximas*, donde depositó las «experiencias» que hizo durante la Fronda y en los salones, desliza adrede bajo cada sentimiento una segunda intención consciente. Hobbes tiene el sentido de lo involuntario en un grado mucho más elevado. No hubiera escrito él una afirmación como la que enuncia La Rochefoucauld; no se llora sino para aparentar que se tiene corazón, ó para ser compadecido, ó para escapar á la vergüenza de no llorar.

En lo que atañe á la psicología de la voluntad, se encuentran en Hobbes buenas observaciones sobre las relaciones entre el instinto, la reflexión y la voluntad, dirigidas

contra la psicología escolástica, que hace de la «voluntad» un poder particular y abstracto, sin asociarlo á las formas elementales de la actividad. Además, por su obrita *De la libertad y de la necesidad,* originada por la discusión que Hobbes tuvo con un obispo inglés, Hobbes ha proporcionado una excelente contribución á la defensa del determinismo. El obispo declaraba que si la voluntad no tuviese causa, las leyes serían injustas en cuanto que defienden acciones; la reflexión sería inútil, la exhortación, la alabanza, la censura y el castigo vanos, y los libros, las armas, los instrumentos y los medicamentos no tendrían utilidad alguna. Hobbes responde: la ley obra por el terror, es decir, por un móvil; el castigo no debe torturar al criminal por algo irreparable: debe corregirlo é intimidar á los demás; sin reflexión, la acción se hace mala muchas veces; no es lo que hubiera podido ser; esto es lo que hace que muchas veces no se puede prescindir de instrumentos, de medicamentos, etcétera; la alabanza y la censura dependen de la utilidad ó de la influencia perniciosa de la acción; no tienen nada que ver con la necesidad ó la no necesidad.

f)—Ética y política.

Hobbes basa su concepción íntegra de la vida ética y social en el instinto de conservación personal, con la misma energía que apoya su concepción íntegra de la existencia en las leyes del movimiento mecánico. Acaso se preguntará qué relación existe entre la ética y la política de Hobbes por una parte, y el resto de su sistema por otra; ahora bien: ya se ha hecho á sí mismo la concesión de que hay dos caminos que permiten llegar á la ética y á la política: las deducciones sacadas de la ciencia del cuerpo y experiencia psicológica inmediata. Pero no se ha internado del todo en el camino deductivo; eso consiste en que sus escritos ético-políticos han sido compuestos antes de sus escritos de filosofía natural. No intenta hacer derivar el instinto de conservación de la mecánica; no ve en la conservación de sí mismo

la tendencia general de todo lo que existe, como antes de él Telesio y Bruno, y después de él Spinoza. Se contenta con establecerla como hecho positivo. Hay, sin embargo, un tercer medio que, según Hobbes, permite abordar á la ética y á la política: la definición arbitraria, el establecimiento arbitrario de los primeros principios. En ética y en política nos las habemos con nuestra propia vida; su estimación y su ordenación dependen de nuestra voluntad. Por eso la ética y la política pueden ser, según Hobbes, ciencias constructivas con el mismo derecho que la geometría y la mecánica. Todas las leyes morales y políticas suponen, en efecto, un contrato establecido voluntariamente entre los hombres, y que tiene por objeto hacer posible una vida social en ciertas condiciones. De este contrato pueden deducirse las diferentes reglas morales y políticas. Pero lo mismo que en lo que se refiere á las hipótesis científicas generales, también aquí importa, esencialmente, tener en cuenta la experiencia; la voluntad no está, en manera alguna, desprovista de motivos. Al contrario, no es la parte menos interesante de la teoría ético-política de Hobbes aquella en que trata de demostrar cómo los hombres han llegado á crear una vida social.

La experiencia de la espantosa miseria y del peligro les indujo á ello. Es falso creer (con Aristóteles y Grocio) que en un principio el hombre siente el instinto y la necesidad de una vida social. Al contrario. Por la necesidad y el sentimiento de poder que inducen á cada uno en particular á apropiarse lo más posible de lo que ofrece la naturaleza, el individuo se encontrará en conflicto con los demás, que tienen la misma necesidad y el mismo sentimiento de poder. Acaso el miedo será para ellos una razón de tratar de prevenirse en violencias para no ser sorprendidos. Lo que sabemos de nuestros antepasados bárbaros y salvajes, demuestra que así sucede: se puede observar aun en las medidas de seguridad que tomamos todos, y en las relaciones recíprocas de los Estados. El estado de naturaleza, es decir, el estado del hombre tal como se le encuentra, abstracción hecha de la vida

política, es una GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS *(bellum omnium contra omnes)*. No hay aquí otra regla que la necesidad y el poder del individuo. Cuando la fuerza es deficiente, se suple por la astucia. Esto no quiere decir que todos los hombres sean malos por naturaleza. La naturaleza humana en sí misma no es mala; pero puede engendrar acciones perniciosas. Y aun cuando hubiera menos hombres malos que buenos, éstos debieran, sin embargo, tomar medidas de seguridad contra los primeros.

Esta situación peligrosa no tendría término si la razón, así como la pasión, no tuviese su raíz en la naturaleza humana. La recta razón induce á los hombres á buscar mejores medios de conservación, que pueden encontrar cuando cada uno lucha por su cuenta. Descubre que el mal es general y que se combate por medios generales. Así nace *la primera* y *más fundamental ley moral natural:* debe buscarse la paz, y si no se puede alcanzar, hay que buscar recursos para hacer la guerra. Pero la condición es que cada uno renuncie en particular al derecho absoluto que posee en el estado de naturaleza. El instinto de conservación personal dicta esta renuncia. Síguese además que la fidelidad, la gratitud, la complacencia, la indulgencia y la equidad deben ser practicadas, y que hay que evitar el orgullo y la presunción; lo que no puede repartirse debe ser utilizado en común; las discusiones intestinas deben ser reguladas por arbitrios; cada cual debe en particular conservar intactas sus facultades intelectuales (porque, de lo contrario, no pueden reinar la recta razón y sus preceptos). Todas estas consecuencias se resumen en el aforismo: no hagas á otro lo que no quieras que te hiciesen á tí. Aunque se cree que estos mandatos de la razón no tienen poder alguno sobre las pasiones, Hobbes sostiene que el temor y la esperanza, la cólera y la ambición, la codicia y la vanidad, pueden, á la verdad, impedir reconocerlas; pero no hay nadie que no encuentre á veces el reposo del alma (*sedatus animus*), y entonces comprenderá su relación necesaria con el instinto de conservación personal. Los

deberes y las virtudes derivan todas de este único principio: que hay que mantener la paz; son los medios de llegar á la paz. Por eso la ley moral natural es también la voluntad de Dios; la razón ha sido concedida por Dios, y Cristo, los apóstoles y los profetas, proclaman los mandamientos que derivan de la recta razón. No es imposible que Hobbes haya sufrido en este orden de ideas la influencia de Herberto de Cherbury, para el cual la importancia de la ley natural consistía en impedir la destrucción mutua y que veía en el exacto establecimiento de las «ideas comunes» un medio de hacer reinar la paz. Sabemos por la biografía de Hobbes (*Vitæ Hobbianæ Auctarium*) que estaba personalmente relacionado con Lord Herbert.

Haciendo un llamamiento á la recta razón, Hobbes tiene plena conciencia de no creer, con Platón y los escolásticos, en un poder místico particular, capaz de dar una pauta común en todas las decisiones donde se trata de discernir lo que es bueno de lo que es malo. Rechaza formalmente (*Elements of Law*, II, 10, 8) la idea de que pueda haber una perfecta *recta ratio* en el mundo. No hay nada constante más que el fin al cual aspiran todos los seres vivos, y si la razón se despierta á luz, encontrará también los medios de conseguir este fin. Por eso no es exacto ver un efecto de la escolástica, como piensa Tönnies, en el empleo que hace Hobbes de la noción de *recta ratio*. Da como base y fondo á la razón la conservación personal y sus medios, y ve claramente que la razón solo obra cuando el alma está en reposo; *sedato animo*. (*De cive*, III, 26.) Parte de este estado de alma al reposo para establecer las hipótesis de su ética y de su política. La experiencia le ha enseñado que no puede tratarse de leyes éticas, sino de las acciones humanas, cuando el instinto de conservación personal se asocia á la tranquilidad del alma, que permite la reflexión. Es, pues, necesario idealizar los datos de la experiencia, porque hay que desterrar, lo mismo la excitación de la pasión que la estrechez de miras y la inconsecuencia, para que la razón sea «recta». Al mismo tiempo las

exigencias ideales y lógicas de la paz deben ser observadas por una voluntad constante. Se trata no solamente de observar los preceptos en cuanto á la forma; hay que penetrarse también de ellos y adoptarlos por sí mismos. La ley moral natural compromete al individuo ante el tribunal de la conciencia (*in foro conscientiæ*). Sin duda alguna, Hobbes no ha notado aquí hasta qué punto idealiza. Si el instinto de conservación personal en su forma elemental es siempre el único móvil, la conciencia, tal como Hobbes se la representa (es decir, un sentimiento ó una voluntad que observa por sí *misma* las condiciones necesarias para la paz), se hace imposible. Le ocurre aquí lo que le ocurre cuando hace del deseo de instruirse un placer inmediato: no puede derivarse tampoco del instinto de conservación personal. Hobbes no concibe la idea de transmutar el móvil, lo cual le permitiría elegir en fin lo que al principio era el medio. Esta metamórfosis es muy posible á partir del instinto de conservación: acaso se hace el mejor uso de los medios precisamente cuando no se emplean *como medios*.

Que el individuo reconozca la ley natural ante el tribunal de la conciencia, eso tiene muy poca utilidad. Hay que encontrar una autoridad ante la cual todos se inclinen. Es menester que el individuo transfiera su derecho natural á esta autoridad, á condición de que todos los demás transfieran la suya á la misma, y entonces este poder, el poder político, concentrará en sí todos los derechos que en el estado de naturaleza estaban repartidos entre la multitud. Este contrato, por medio del cual la vida política reemplaza al estado de naturaleza, es una convención entre los individuos; al mismo tiempo implica el reconocimiento de un poder supremo (ya una persona sola, ya una asamblea de muchas personas). Por eso la teoría de Hobbes se distingue de la de Altusio, que separaba el contrato social de la constitución del poder. En Hobbes ambos coinciden; pero no cree, como tampoco los anteriores teóricos del derecho natural, que este contrato haya sido formado con una conciencia plena é íntegra; puede

haber sido tácitamente sobrentendido ó supuesto *(a supposed covenant, pactum subauditum)*; no tiene necesidad de ser formal (*pactum expressum*). Se tienen ejemplos de contratos tácitos en las relaciones entre el vencedor y el vencido, al cual se concede la vida: si el primero no contase con la obediencia del segundo, no le hubiera perdonado la vida. Del mismo modo hay convención tácita entre el débil niño y su preceptor y protector, que es generalmente la madre. Hobbes dedujo por la naturaleza de las cosas que se ha formado el contrato. Si el contrato es subentendido ó tácito, no es, á decir verdad, más que un simple punto de vista que sirve para ilustrar. Es un rasgo distintivo de Hobbes que se sirva de este punto de vista. Si es formal, el contrato supone que los individuos tienen entre sí cualidad de seres independientes, cada uno con su instinto de conservación personal, y será entonces el producto de su acción recíproca. Este punto de vista permite á Hobbes hacer derivar la vida política de la conservación personal del individuo. Se representa á los hombres como hongos que han salido de la tierra, cada cual en su momento, y que después se enlazan. Es una experiencia de pensamiento necesaria para el método constructivo. Mas no camina como la experiencia procede enfrente de este pensamiento; de una manera general, las relaciones de la experiencia con las hipótesis arbitrarias del pensamiento constructivo no las demuestra claramente.

Por la teoría del contrato intenta demostrar que entra en el interés bien entendido del individuo dar pruebas de obediencia. El poder al cual hay que obedecer debe ser absoluto. El poder político debe ser lo más fuerte posible, de suerte que el individuo sea, comparado á él, absolutamente infinitesimal. Debe tener el poder de castigar, además del derecho de hacer la guerra y de celebrar la paz, de disponer libremente de toda propiedad y el derecho de decidir en último resultado qué opiniones y qué doctrinas pueden ser enseñadas. Al poder absoluto corresponde la obediencia absoluta. Pero la autoridad política no puede ordenar lo que sería peor

que la muerte (por ejemplo, suicidarse ó matar á su semejante). Si se llega á abusar de este poder prodigioso, se encuentra uno en presencia de una infracción á la ley moral natural; porque los detentadores del poder político están igualmente ligados á esta ley ante el tribunal de su conciencia; por el contrario, no hay infracción á las leyes políticas, porque no pueden comprometer al poder que las aplica por su voluntad. A los que encontrasen estas condiciones duras, Hobbes responde que el poder protector va fatalmente acompañado del poder de opresión. La vida humana no puede menos de tener inconvenientes. La libertad del estado de naturaleza ocasiona la inseguridad y la lucha; la sujeción de la vida produce la seguridad y la paz. Es imposible limitar el poder político, porque el poder no puede ser limitado sino por el poder; por esta razón hay que compartirlo. Si se limita el poder del soberano, la soberanía reside, en realidad, en la persona ó en las personas que pueden castigar ó destronar á este soberano. Verdad es que se distingue entre poder eclesiástico y poder civil, ó entre poder ejecutivo y poder legislativo. Hobbes cree que la monarquía es la mejor forma de gobierno. La democracia es, en realidad, una aristocracia de oradores. La monarquía tiene la ventaja de que no hay más que uno solo que pueda abusar del poder; pero tiene, sobre todo, la ventaja de que le es dado evitar las luchas de partido y hacer guardar más fácilmente los secretos. En realidad es el pueblo el que gobierna (en virtud del contrato primitivo); su voluntad es ejecutada por el monarca, al cual el derecho natural de cada uno se transmite en virtud del contrato primitivo.

El soberano debe resolver todas las cuestiones religiosas y morales. Debe determinar la manera de adorar á Dios; de lo contrario, lo que para uno es adoración, sería para el otro una blasfemia; de ahí una causa constante de querellas y de disolución. Del mismo modo los individuos no podrían decidir lo que en la práctica es bueno y justo; esto sería una causa de rebeldías continuas. Es de igual modo evidente

que no se puede tener la certeza de que las consecuencias son generales si las definiciones no son también generales. Cuando Hobbes llama á la ética y á la política ciencias constructivas, porque «nosotros mismos» establecemos sus primeros principios, en la práctica este «nosotros mismos» se identifica con el soberano. Aquí resalta claramente lo que hay de extravagante en el punto de vista de Hobbes. Su libre investigación naturalista le ha llevado á descubrir la necesidad de una autoridad absoluta, cuya razón debe ser reconocida como la *recta ratio*. Pero él mismo da después un fundamento á esta autoridad; funda la *recta ratio* de la misma en su propia *recta ratio*, y al hacer esto usa de la libertad de pensamiento y de lenguaje, cuya supresión pide. Utiliza los frutos del conocimiento que él mismo ha cogido para insistir en la prohibición de comer frutos del árbol de la ciencia. Empleó la libertad de la prensa durante la dominación de los Independientes, para hacer publicar la primera edición de su *Leviathan* (1651), y más tarde, bajo la Restauración, recurrió á la libertad de la prensa en Holanda para preparar su segunda edición (1670). Todo esto consiste en que, como tantos otros de los mejores genios del siglo XVII, unía en sí la vigorosa conciencia personal y la libertad del Renacimiento con el absolutismo de los grandes poderes directores. Su doctrina indica una vigorosa reacción contra el Renacimiento y la Reforma. Hizo derivar la idea sediciosa de la libertad de conciencia y del derecho de conocimiento individual en el terreno moral y político, ya del estudio de los autores romanos y griegos (sobre todo de Aristóteles) en las Universidades, ya de la lectura y de la interpretación libre de la Biblia provocada por la Reforma. Opone á esto el *cesaropapismo* más riguroso; el reino de Cristo no comienza sino con su vuelta al juicio final; hasta entonces Dios no habla sino por boca de sus vicedioses, de los detentores del poder político. Se declara en oposición con los católicos, lo mismo que con los anglicanos y los puritanos. Si el Papa es el pastor de los fieles, es su verdadero soberano y el Estado

se disuelve. Si cada fiel en particular quiere participar de la divina sabiduría, origínase una discusión general. Si los obispos tienen un poder más grande que el que se les confiere por el nombramiento real (los anglicanos creían tener *something more, they know not what, of divine right*), hay igualmente lucha entre la Iglesia y el Estado, y al mismo tiempo una tiranía clerical. El clero protestante cree que el Papa ha sido anulado y que ellos ocupan su puesto. Pero ¿qué hubiéramos ganado entonces con habernos librado de la tiranía del Papa, para que estos hombres insignificantes (*those petty men*) lo reemplazasen? Sobre todo, que sus cualidades intelectuales no son á propósito para favorecer la calma de la sociedad (*quorum ingenium paci et societati aptum non est*). Hobbes comienza por criticar la libre investigación, para criticar después las pequeñas autoridades que han ocupado el puesto de las grandes. Son las primeras las que ataca, á decir verdad. Eso explica su extraña actitud.

Participa de la afición á la unidad, de la concentración y de la resignación que es peculiar al siglo XVII; esta afición se manifiesta en filosofía, no sólo en su política, sino también toma aún formas análogas en el misticismo de Fenelon y de Malebranche y en el panteismo de Spinosa. Hobbes ha prestado servicios á la política al establecer que en un Estado no puede haber más que un centro de gravedad. Pero se equivoca acerca de cuál sea éste; todas las fuerzas distintas de las de la gravedad desaparecen á sus ojos, y lógicamente todas las masas se reunen entonces en el centro. El poder y la obediencia lo son todo para él. El fondo involuntario de la vida, las costumbres, la opinión pública, los medios silenciosos y ocultos por los cuales los mismos acaparadores del poder dependen de los sentimientos que agitan á la multitud; toda la floración de la vida que el Estado tiene y debe proteger y mantener; todo eso se ha escapado á la atención de Hobbes. Tiene este solo punto de vista. Su pensamiento lo expresa en estilo lapidario; los matices delicados se le ocultan. Pero comprende muy bien las grandes condi-

ciones elementales y vitales de la sociedad humana. Pertenece al aspecto del espíritu inglés, de donde han salido Malthus y Darwin, que pueden ser considerados como continuadores de su pensamiento. Sin embargo, se encuentran en él indicaciones que abren un horizonte más amplio.

Resume el deber del gobernante en este principio: el bien del pueblo es la ley suprema. El Estado no ha sido creado para los directores, sino para los ciudadanos. El despotismo que preconiza Hobbes es el que se advierte en los políticos ilustrados y reformadores del siglo XVIII (Federico II, José II). Es un adversario encarnizado, no sólo de la jerarquía bajo todas sus formas, sino también de toda dominación, cualquiera que sea, de las clases directoras, como se encuentra aún en países «libres». Por el centro absoluto de gravedad que establece quiere suprimir los pequeños centros de gravedad, á fin de que todos los elementos puedan moverse por sus medios naturales. La misma autoridad absoluta está fundada en la razón. Hobbes utiliza en provecho suyo la libre discusión. Esperaba que su *Leviathan* «caería en las manos de un príncipe que lo profundizase por sí mismo sin el auxilio de un comentarista interesado y envidioso, y que empleara después su poder soberano en patrocinar la propagación de la doctrina contenida en su libro, á fin de que la verdad teórica pudiese pasar á la utilidad práctica» (1). Pero no cuenta solamente con el progreso de los príncipes; cree en el progreso del pueblo. En lo que

(1) El archivero imperial Jörgensen hace, á mi juicio, un cuadro demasiado ingrato de la política de Hobbes, especialmente en su comparación entre Hobbes y el obispo Vandal *(Peter Schumacher Griffenfeldt*, I, p. 218 y sigts.; Kopenhague, 1893). Los límites morales del derecho material del príncipe se repiten en Hobbes lo mismo que en el teólogo luterano; hay aún en Hobbes una argumentación que hace de la soberanía absoluta el medio y no el fin. Véase, por ejemplo, *De cive*, XIII, 3: «el Estado es instituído por los ciudadanos». *(Civitas civium causa instituta est.)* En la edición príncipe de *Leviathan* (p. 193, ed. 1651) expresa algo más vigorosamente que en la segunda (p. 172, ed. 1670) la esperanza de que influirá en los príncipes.

concierne á la jerarquía, cuenta con la codicia del poder político y también con el progreso del espíritu crítico, cada vez más creciente en el pueblo: *paulatim eruditur vulgus. (De homine,* XV, 13). Se descubrirá tarde ó temprano la contradicción que se desarrolla por sí misma entre los preceptos de la doctrina ó entre la doctrina y la conducta del que la proclama. Aquí se abre un vasto horizonte, más vasto aún que el que se ofrecía á la imaginación de los héroes de la filosofía de las luces del siglo XVIII, porque Voltaire y Diderot se negaban categóricamente á admitir la idea de ilustrar al vulgo. Y este vasto horizonte no es una inconsecuencia para quien profundiza las hipótesis de Hobbes. Porque el «contrato» por el cual los individuos renuncian á su propia voluntad, no debe hacer desaparecer ésta realmente; no hace más que englobarlo en un conjunto superior. Lo que se lamenta no encontrar en Hobbes, son los medios de demostrar cómo la voluntad aislada puede sufrir una metamórfosis, cuando así se ha fundido en un conjunto mayor. Pero por su primera y última expresión, Hobbes anula la imperfección de su propia doctrina, imperfección compensada por el vigor natural y la sagacidad en la manera de fundar y de edificar la doctrina.

g)—Tendencias opuestas de la filosofía inglesa.

La historia de la filosofía inglesa del siglo XVII no se termina con Bacon, Herbert de Cherbury y Tomás Hobbes y con la tendencia que caracterizan. Además de esta tendencia, que se funda en los datos de la naturaleza exterior ó interior, y que prosigue sobre esta base por medio del método inductivo ó deductivo, hay otra tendencia, que históricamente se remonta al neo-platonismo, y que cree en la existencia, más allá de toda experiencia, de un origen de las ideas más elevadas, y, sobre todo, de las ideas éticas. A esta tendencia pertenece Roberto Greville, Lord Brooke, que murió heroicamente á los treinta y cinco años en Lichfield (1643) combatiendo por la causa del Parlamento. En su obra *De*

la naturaleza de la verdad, que se publicó dos años antes de su muerte y que acaso le había sido inspirada por la obra de Lord Herbert, protesta contra la idea de que el conocimiento no es más que una facultad humana vacía en sí, que debiera comenzar por buscar su contenido; sólo la luz es sensible, y el conocimiento es precisamente un rayo de la naturaleza divina. El verdadero conocimiento nos eleva por encima de la sensibilidad; el sistema de Copérnico es un ejemplo. Toda multiplicidad, toda relación de espacio y de tiempo, no es más que la apariencia; el pensamiento sólo encuentra reposo en el conocimiento de la única Causa de todas las cosas. El conocimiento de la unidad de todas las cosas en Dios libra de la envidia, me enseña que la felicidad de otro es mi propio bien, disipa las tinieblas del alma y cura todo dolor. La experiencia, por el contrario, no puede manifestarnos causas reales; sólo puede demostrarnos que un fenómeno precede á otro (1).

La tendencia platónica, que era la de Lord Brooke, encontró á mediados de siglo un asilo en la Universidad de Cambridge, mientras que Oxford permanecía fiel á la escolástica. Un año después del *Leviathan* se publicó el *Tratado de la luz y de la naturaleza* (1652), de Nathaniel Culverwel. Culverwel había muerto en 1651; era profesor de artes (*Master of arts*) y agregado *(fellow)* en Cambridge. Su obra es de tendencia platónica, así como la de Brooke, sin ser tan mística, no obstante, y concediendo mayor importancia á la experiencia psicológica. Pero en el dominio práctico y teórico cree en verdades eternas y universales. Estas verdades forman una sola cosa con la esencia de Dios, y se aplican en el mundo por la voluntad de Dios. La filosofía y la teología equivalen á lo mismo para él como para Brooke, mientras que Bacon y Hobbes las separan claramente una de otra (2). Esta misma

(1) Freudenthal ha sacado á luz *(Archir für Geschichte der Philosophie*, VI, p. 191 y sigts.; 380 y sigts.) la obra de Lord Brooke, y ha mostrado su extraordinario interés.

(2) Sobre Culverw el véase á Curtis: *An Outline of Locke's Ethical Philosophy*, B. 9-13; Leipzig, 1890.

tendencia, cuyo indicio es una estricta alianza de la filosofía platónica con la teología cristiana, resalta bajo una forma más sistemática en Ralph Cudworth (muerto en 1688) y en Enrique More (muerto en 1687), que eran ambos profesores en la Universidad de Cambridge. Mientras para Bacon y para Hobbes lo esencial era que la verdad se abra camino en el mundo y nazca á fuerza de investigaciones en la conciencia del hombre, éstos volvían á la doctrina platónica de la verdad eterna: ésta no necesita nacer, y la conciencia del hombre no tiene más que salir á luz para participar de ella. Esta tendencia se dirigió tanto contra el puritanismo, que era hostil al pensamiento filosófico, como contra Hobbes (More también atacó á Spinoza), que consideraba la filosofía como el contrapeso de la teología. Es característico que Enrique More se haya inclinado á los estudios filosóficos por haber dudado de la verdad del calvinismo. Había sido educado en un calvinismo austero, y la energía de que dió pruebas al abjurar, gracias al vigor de su pensamiento, de la doctrina que le había sido inculcada, era, á su juicio, un testimonio de la independencia del pensamiento frente á toda cosa exterior; independencia que después hizo valer, no sólo contra la estrecha teología puritana, sino también contra la tendencia realista de Bacon y de Hobbes. More estuvo en contacto con Descartes y adoptó muchas de sus ideas, excepto la separación resuelta del espíritu y de la materia; para él lo espiritual era extenso, aun no siendo objeto del tacto. En su obra *De anima*, capítulo I (Rotterdam, 1677), define el espíritu como una substancia que puede ser penetrada, pero no dividida (*substantia penetrabilis et indiscerpibilis*), mientras que el cuerpo es una substancia que puede ser dividida, pero no penetrada (*substantia impenetrabilis et discerpibilis*). Concilia así á Hobbes y á Descartes, y cree haber refutado la objeción que hace Hobbes al espiritualismo, á saber: que podemos formarnos una idea de una substancia inmaterial. La extensión debe ser común á las dos especies de substancias, y More da un paso más considerando el espacio como un atri-

buto divino, según hicieron muchos filósofos del Renacimiento: resulta de la presencia de Dios que Dios posee la extensión. La única diferencia entre Dios y el alma individual, consiste en que Dios es ilimitado, y el alma es limitada. En este misticismo audaz, More se muestra influído por la doctrina cabalista. Su concepción mística del espacio reaparece en Newton, que en general sufría la influencia de More. More se distingue de Descartes, no solamente al concebir que toda substancia es extensa, sino al comprender en la actividad la idea de substancia (concerniente al espíritu, la actividad originaria; concerniente á la materia, la actividad transmitida). Por eso prepara (como Gassendi y Hobbes) el naturalismo de Leibnitz. No podemos extendernos más sobre esta tendencia, que es más bien un misticismo cultivado que un pensamiento filosófico nuevo. Tuvo gran importancia para el desarrollo del espíritu en Inglaterra, pero no ha aportado ningún pensamiento nuevo á la historia de la filosofía.

Desde este punto de vista se concede mayor interés á un escritor que fué á encontrar á Hobbes en su propio terreno; en el examen del fundamento psicológico de la ética y de la vida social. Ricardo Cumberland (nacido en 1632; estudió en Cambridge; murió en 1718 de obispo de Peterborough); publicó en 1672 una obra notable en la historia de la ética: *Investigación filosófica sobre las leyes naturales* (*De legibus naturæ disquisitio philosophica*), que va dirigida expresamente contra Hobbes. Declara que quiere continuar la obra de Hugo Grocio, tomando otro camino que el célebre holandés. En lugar de examinar cómo las leyes morales naturales se manifiestan en la experiencia y en la historia, pretende examinar su origen y sus causas. Para hacer este examen, quiere partir de la experiencia y deducir de las causas próximas las causas remotas. Es cierto que aspira á remontarse por este camino á un origen divino de estas leyes; pero no aplica el método cómodo de los platónicos, que probaban este elevado origen directamente por las ideas innatas. «No he tenido la suerte, dice, de adquirir tan cómodamente el cono-

cimiento de las leyes naturales.» En todo caso, no quiere erigir su ética sobre semejante hipótesis, aunque reconozca la sana y buena influencia de «nuestros platónicos» en materia de moral. En contraposición á Hobbes, retorna á las tendencias involuntarias de la naturaleza humana, en tanto que Hobbes había tomado por base la acomodación arbitraria de la voluntad. Desde el nacimiento se produce una dilatación de las facultades y de las formas humanas y un empleo involuntario de los órganos que van acompañados de una satisfacción inmediata. Las excitaciones de los sentidos encuentran una tendencia involuntaria á admitirlas, á volver hacia ellas. Por este procedimiento se hacen las primeras experiencias y comienzan las primeras operaciones del espíritu; recuerdo, comparación, cálculo. En esta tendencia inmediata (*impetus*), que no es producida, sino solamente satisfecha por las excitaciones, se encuentra el principio de las verdades naturales é inteligibles por sí mismas de la razón (*naturalia rationis dictata*). Y esta tendencia directa reside también en el fondo de la primera aspiración, que consiste en crear bienes y evitar males, sin que estos bienes y estos males del individuo se encuentren separados de los bienes y de los males comunes, reconociendo, por el contrario, involuntariamente que un bien común á todos los seres razonables, es superior al bien individual. El ser individual encuentra precisamente su propia dicha aspirando al bien de la comunidad. La conciencia clara y la voluntad arbitraria, no hacen más que desenvolver lo creado por inclinaciones involuntarias; el arte puede trabajar sobre el fondo de la naturaleza, pero no reemplazarla. Cumberland acentúa el papel del instinto primitivo natural, oponiéndose á Hobbes, que construye la sociedad con ayuda de individuos claramente conscientes y autónomos. La naturaleza, según él, no es sólo lo que se deja sentir en las primeras manifestaciones de la vida, sino lo que, pasado el crecimiento, se da como fruto maduro. He aquí por qué es preciso buscar la naturaleza humana, no sólo en los instintos elementales, sino también

en los que representan el supremo desenvolvimiento del espíritu. De aquí que aun cuando en los orígenes el hombre confine su interés en sí mismo, no sea contrario á su naturaleza desear la dicha de los demás. No se renuncia al estado de naturaleza mostrando una generosidad *(generositas)* para la cual el bien es lo que favorece la conservación y perfección del género humano y del universo mismo tal como lo concebimos. Cumberland insiste en la posibilidad de una evolución de los instintos elementales hasta la generosidad sin necesitar como término medio de la idea exterior y mecánica del contrato, y pone además de relieve la armonía de los bienes individuales con los bienes generales. Sobre estos dos puntos de vista enunció pensamientos que fueron más exactamente desenvueltos en la filosofía inglesa del siglo XVIII y que silenciosamente habían formulado Spinosa en su Etica y Leibniz en la filosofía del derecho. Aunque la exposición de Cumberland es obscura é imperfecta, ha suscitado problemas decisivos. Según en el prefacio indica, su obra nació con la intención de atacar á Hobbes; pero no deja de tener su importancia en la historia de la ética.

5.—BENITO SPINOSA

a)—**Biografía y característica.**

Spinosa es el pensador central del siglo XVII. Todos los ciclos del pensamiento convergen en él: misticismo y naturalismo, interés teórico é interés práctico, que en los demás pensadores del siglo se oponen entre sí cuando se presentan en la misma personalidad, produciendo una disensión irreductible. Spinosa intentó desarrollar lógicamente hasta el fin la conciliación de estos diversos elementos, encontrada gracias á este extremo desenvolvimiento lógico. Mientras los demás pensadores no han hecho más que considerar aisladamente los hilos del pensamiento para luego reunirlos de un modo exterior, Spinosa rehusa levantar barreras arbitrarias confiando en la armonía de los diversos órdenes de ideas

fundada por su esencia más íntima. Con el trabajo silencioso de su pensamiento intentó hacer una obra capaz de admitir la nueva concepción del mundo y de la ciencia y de sacar todas las consecuencias, afirmando la realidad y la autonomía del elemento espiritual, obra en que la diversidad y la individualidad de los fenómenos podían ser plenamente conocidos, en tanto que la unidad, en el orden universal que todo lo abarca, veía él la fuerza que en el fondo sostiene todo lo que es activo en todo. Y esta obra no era para él un trabajo puramente teórico; era la satisfacción de una necesidad personal de claridad y de inteligencia de sí mismo, y ella le proporcionó el fondo humorista que, al salir por su propio esfuerzo de las tinieblas y de la inquietud de la existencia para elevarse al conocimiento de las leyes eternas, había adquirido. Esto es lo que hace de su mejor libro (*Ética*) una obra de arte y no una sencilla obra especulativa. Se han comparado los cinco libros, en un feliz parangón, á un drama en cinco actos. En el primer libro da las proposiciones más generales, que desenvuelven á nuestros ojos un último plan vasto, infinito, de la vida humana. En el libro segundo inserta una serie de proposiciones preparatorias tomadas á las ciencias naturales, en medio de las que establece la concepción rigurosamente mecánica de la naturaleza; después sigue un examen del conocimiento humano. La última parte del segundo libro presenta una conclusión provisional; y, según conjetura no desprovista de fundamento, los dos primeros libros formaban primitivamente un todo independiente. Parece que Spinosa llega al fin que se había propuesto, es á saber: el conocimiento de las relaciones de nuestro espíritu con la naturaleza entera. En este conocimiento veía él (según un fragmento autobiográfico) el único bien estrechamente ligado á su personalidad, que las circunstancias exteriores no podían arrebatarle. Una nube que cubre el horizonte le impide dar una conclusión prematura á su drama; el verdadero conocimiento se alucina, no sólo por el vacío del pensamiento y por falsas asociaciones de

ideas, sino, sobre todo, por los sentimientos y por las pasiones que nos desconciertan. Esta resistencia nueva es seria de vencer, y para vencerla hay ante todo que conocerla. Spinosa da entonces en su libro tercero una maravillosa historia natural de los sentimientos, mostrando las relaciones de los sentimientos con la tendencia á la conservación de sí mismo, y cómo se transforman bajo la influencia de las ideas. Su mayor esfuerzo es encontrar en el dominio del espíritu y en el de la materia un sólido encadenamiento causal. Busca la ley del empuje de las ondas que de todos lados nos asaltan. En esta ley ve Spinosa la salvación. Comienza la luz á contestar en el libro cuarto. Las pasiones no pueden ser directamente anuladas, pero se las puede maniatar con otras pasiones más fuertes. Reconocido esto, trátase de hacer del conocimiento del bien, es decir, de las condiciones de conservación de nuestro ser, una fuerza psíquica, lo que es posible, porque este conocimiento engendra en nosotros el placer, pues ella nos muestra el fin, y es al mismo tiempo una actividad del espíritu, una manifestación de nuestra fuerza. Este conocimiento unirá á individuos de la misma esencia, pues veremos que estamos sometidos á condiciones comunes y que sólo el esfuerzo puede conducirnos al término. Inclínase el drama por segunda vez hacia la conclusión. Pero subsiste una cuestión: ¿cómo puede el individuo conservar su personalidad plena y entera si se une el conocimiento científico, posible según los dos primeros libros, al desenvolvimiento práctico, á la educación por la lucha para la existencia, de que se ocupan los libros tercero y cuarto? En el quinto muestra Spinosa cómo la clara inteligencia de los beneficios naturales de nuestras pasiones nos eleva por cima de ellas y se combina con lo demás de nuestro conocimiento de la naturaleza en la intuición inmediata de nuestro ser, concebido como una de las formas individuales bajo las que la Divinidad eterna, que vive á la vez en el mundo del espíritu y en el de la materia, desenvuelve su esencia. Contemplándonos de este modo, «desde el punto de vista de la

eternidad», toda la inquietud y todas las tinieblas del tiempo y de la naturaleza finita desaparecen, y á la libertad del espíritu, cuyo desarrollo se describe en el libro cuarto, se asocia desde ese momento el sentimiento profundo de que somos uno con el Ser eterno é infinito. Por este procedimiento pudo Spinosa encajar en un solo cuadro la filosofía de la religión, la física, la teoría del conocimiento, la psicología, la ética y el desenvolvimiento del realismo; en medio de la rigurosa aplicación de la ley de causalidad, no sólo no impedía, sino que facilitaba la unión mística del hombre con la divinidad. Este grande y diverso encadenamiento de pensamientos está expuesto á la manera matemática (*more geometrico*) bajo la forma de teoremas y de pruebas, lo que hace á esta obra ser única en su género. No es de extrañar, pues, que para los contemporáneos fuese incomprensible, toda vez que la época en que debía ser entendida en lo que al aspecto idealista concierne, no comenzó hasta cien años después de su aparición, y lo que con el realista estaba relacionado estaba reservado á nuestras ideas. La historia de la filosofía, en presencia de una obra de tal índole, debe examinar cómo ha nacido y sobre qué postulados históricos reposa. Es este libro como un cristal tallado; veremos si es posible descubrir algo del proceso de cristalización. La personalidad de Spinosa, los detalles de su vida y su desenvolvimiento filosófico, pueden ayudarnos. A la complejidad de la obra corresponde aquí la complejidad del autor.

Baruch Spinosa nació el 24 de Noviembre de 1632 en Amsterdam, donde sus padres, judíos españoles, se habían refugiado, huyendo de la Inquisición. El niño, muy inteligente, hizo sus primeros estudios en la Escuela judía de estudios superiores de la ciudad, donde le iniciaron en el Talmud y en la filosofía judáico-medioeval. Este fué el fundamento de una de sus tendencias esenciales: la tendencia á sostener y desarrollar el pensamiento de la Divinidad considerada como el ser único infinito, tal como aparece esta idea en las religiones superiores populares, y

especialmente en el judaismo. Esta tendencia oriental y mística forma en él la base constante y le da la orientación neta, la dirección fija sobre un punto único que caracteriza su pensamiento. Comenzó enseguida á dudar de la teología mosaica, la que le atrajo la desconfianza de los teólogos judíos y de rechazo le alejó de la Sinagoga. Sentía la necesidad de ensanchar su horizonte intelectual, y se puso á estudiar humanidades y ciencias naturales. Recibió lecciones, en latín, del médico Van Ende, que tenía fama de librepensador. La fuente más interesante para la biografía de Spinosa, el pastor Colerus, que no obstante su gran aversión por la doctrina spinosista, recogía con gran amor detalles preciosos de la vida del filósofo, declara que éste debió aprender algo más que latín en aquella «escuela de Satanas». Según el relato de Colerus, Spinosa se enamoró de una hija, por extremo adorable, del citado Van Ende. Esta, Clara Van Ende, desdeñó al filósofo por un rapaz camarada de Spinosa. Algún exégeta ha señalado la inverosimilitud, ya que no la imposibilidad, de estos sentimentales amoríos, apuntando que por aquel entonces Clara tenía tan sólo doce años. (A esto se ha hecho la observación de que cuando Dante vió por vez primera á Beatriz tenía tan sólo nueve años.) Dice Colerus que por esta época Spinosa abandonó la teología para dedicarse por completo á la «física». Entre los autores que para conocer la nueva concepción de la naturaleza estudiaba probablemente, Giordano Bruno era el preferido. No lo cita en ninguna parte, pero su primera obra (en particular un diálogc incorporado al *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad)* recuerda á Bruno. Encuentra Spinosa una concepción filosófica que le permite combinar lo que le parecía la esencia de las ideas religiosas con una inteligencia científica de la naturaleza. La doctrina de Bruno sobre la infinitud y divinidad de la naturaleza, permite á Spinosa aliar estrechamente la idea de Dios á la idea de naturaleza. Esta influencia de la filosofía del Renacimiento no parecía probable hasta que se descubrió su pri-

mera obra (hará unos treinta años). Antes se creía con Colerus que, después de haber dejado la teología por la «física», Spinosa quedó indeciso sobre á qué maestro seguir; pero habiendo caído en sus manos las obras de Descartes, le indujeron á apoyar todo sobre razones claras y distintas. Se ha presumido que Spinosa comenzó siendo cartesiano, y que poco á poco fué volviéndose contra Descartes. Contradice esto la primera obra de Spinosa, donde ya critica el cartesianismo en algunos puntos esenciales. Spinosa no ha sido nunca cartesiano, pero aprendió mucho en Descartes, utilizó muchas de sus ideas y empleó, en parte, su terminología. Mas durante su período de transición, cuando su propio sistema aún no se había dibujado ante sus ojos con contornos precisos, debió Spinosa estudiar los autores escolásticos más en boga por Alemania y Países Bajos antes del triunfo de la filosofía de Bacon y de Descartes. Buen número de expresiones y de proposiciones que se registran en las obras posteriores de Spinosa, así como en sus primeras, revelan esta influencia escolástica, y en muchos pasajes se nota bien esta huella. Como se ve, Spinosa, en su evolución filosófica, recorrió vastos y muy distintos horizontes y una amplia literatura. A pesar de la fuerza con que su obra principal se nos impone, sus raíces se encuentran en el suelo de la tradición filosófica (1). Ello no disminuye en nada

---

(1) Colerus (*La vida de Benito Spinosa, sacada de los escritos de este famoso filósofo y del testimonio de muchas personas dignas de fe que lo han conocido personalmente*; en La Haya, 1706, página 14) no ve en Spinosa más que un discípulo de Descartes en filosofía. Leibniz (*Opera philos.*, ed. Erdmann, pág. 139) dice que no hace más que recoger maduros algunos granos sembrados por Descartes. Esta concepción ha predominado largo tiempo, y algunos autores la conservan aún en sus obras sobre la historia de la filosofía moderna. Joël (*Beitrage zur Geschichte der Philosophie*, Breslau, 1876) pone, por el contrario, de relieve cuán grande y durable efecto tuvieron para Spinosa sus estudios de teología y de filosofía del derecho israelita. Chr. Sigwart (*Spinozas neuentdeckter Traktat*. Gotha, 1868) y Avenarius (*Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus*: Leipzig, 1868) han demostrado, basándose en la obra de juventud de Spinosa: *Kurzer Traktat von Gott, dem*

su originalidad, pues que el poder de asimilación es un distintivo del genio. El valor singular y la originalidad de un edificio no sufre porque las piedras hayan sido traídas de distintos lugares.

Bajo la influencia de todos estos motivos intelectuales que afluían sobre él de todas partes, Spinosa se alejaba más y más de la Sinagoga y de su modo de ver. Prevista su apostasía, y para impedirla, intentaron retenerlo por una cantidad anual. Pero ni este ofrecimiento, ni la tentativa de asesinato hecha por un fanático, pudieron detenerle en su marcha. Entonces fué solemnemente excomulgado de la comunidad judía (1656) y expulsado temporalmente de Amsterdam, pues también el clero protestante lo tenía por hombre peligroso. Provisionalmente eligió para domicilio la casa de un amigo que vivía en el campo, cerca de Amsterdam. Ganaba la vida puliendo cristales de óptica, arte que debía á su educación rabínica. Sus amigos de la ciudad venían á verle y le vendían los cristales, y parece que es entonces y con este motivo cuando se forma en torno á Spinosa y á sus pensamientos un círculo de jóvenes. Por esta época compuso

---

Menschen und dessen Glücke, publicada por van Vloten (*Ad Benedicti de Spinoza opera quæ supersunt omnia suplementum*; Amstedolami, 1862), que Spinosa sufrió, muy probablemente, influencias de Giordano Bruno. Por último, Freudenthal ha mostrado (*Spinoza und die Scholastik: In der Festschrift an Zeller*, 1887) en qué gran cantidad utilizó Spinosa nociones y pruebas escolásticas, especialmente en las *Cogitata metaphisica*, que forman un apéndice á su exposición de la filosofía cartesiana y en su misma ética. Una buena biografía y una buena característica es la hecha por F. Pollock (*Spinoza: his Life and his Philosophy*. London, 1880). En mi obra *Spinozas Liv og Lære* (*Vida y doctrina de Spinosa*. Köbenhavn, 1877) hago una exposición vulgarizadora de Spinosa y de su filosofía. Estudios repetidos hechos sobre la misma materia me han llevado á admitir en ciertos puntos una muy distinta concepción de la que sostengo en esa obra. El retrato sacado del «suplementum» de van Vloten—y aprovecho esta ocasión para rectificar el error,—que va al frente de este libro, no es el de Spinosa, sino el de su amigo Tchirnhausen, matemático y filósofo. Se encuentra un retrato de Spinosa auténtico, según todos los datos, en la nueva edición de sus obras, hecha por van Vloten y Land.

su obra *De Dios y del hombre* (el *Breve Tratado*), y acaso esbozó el *Tratado teológico-político*, publicado más tarde. Spinosa se sustrajo con indignación al fanatismo de las iglesias positivas. Vió con un sentimiento cada vez más profundo, y con una inteligencia cada vez más completa de sí mismo, que la tarea de su vida era saber formarse, sin auxilio de nadie, un orden de pensamientos capaces de arrojar viva luz sobre la naturaleza del hombre y sobre el lugar que ocupa en la existencia. La experiencia le había enseñado (lo dice en el comienzo *De la Reforma del entendimiento*, libro sin acabar), que ni la riqueza, ni el goce sensual, ni los honores, pueden ser para el hombre un verdadero bien; que la única cosa capaz de satisfacer incesantemente el espíritu de una satisfacción nueva es la indagación constante del conocimiento, que liga el alma á lo que subsiste, mientras el resto cambia. El pensamiento spinosista tenía un móvil netamente personal y práctico, bien que él lo haya revestido de las formas especulativas y abstractas, y que haya podido separarse, aparentemente al menos, de lo ordinario en la vida humana. La claridad completa de la inteligencia era para él una necesidad vital.

En 1661 fué á vivir á Rhynsburgo, en los alrededores de Leyde. Allí comenzó su célebre y mejor obra. Habla de esto en las cartas á sus amigos (especialmente á Oldemburg y á Vries). Se hicieron copias de la parte de la obra que estaba redactada, y sus amigos, la mayor parte de ellos médicos, que vivían en Amsterdam, leían el libro en común, y en los casos dudosos se dirigían al maestro. Su vida no era tan solitaria como se ha dicho frecuentemente. En su correspondencia, que ha comenzado á conocerse poco antes de descubrirse el *Breve Tratado*, hará unos cuarenta años, nos lo muestra en contacto con un grupo no insignificante de hombres de condición y de tendencias espirituales distintas. El estudio de esta correspondencia ofrece un considerable interés para quien deseé penetrar en Spinosa y en sus pensamientos, así como en el estado de espíritu que en

aquella época reinaba. Fué gran amigo de Niels Stensen (Nicolás Steno), sabio naturalista danés, que estudiaba en la Universidad de Leyde por entonces. Más tarde, después de su conversión al catolicismo, Stensen dirigió una misiva (*Epistola ad novæ phylosophiæ reformatorem*) invitando á Spinosa, á quien llama su antiguo amigo, su amigo íntimo (*admodum familiaris*), para que le siga al redil de la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación. Jörgensen, archivero real danés, biógrafo de Niels Stensen, explica el silencio de Spinosa ante la invitación de su buen amigo, diciendo: «El espíritu inquieto de caridad peculiar al cristianismo, llevó á Steno á intentar hacer partícipe á su amigo de la dicha de este espíritu; la indiferencia infinita de la filosofía para los deseos y los cuidados de la personalidad individual, hizo comprender á Spinosa que este hombre estaba perdido sin remisión para el conocimiento de la verdad, y que el silencio era la única respuesta que convenía á su apóstrofe.» Creo que el excelente historiador (ha sido el primero que dió á conocer la interesante amistad de Steno con Spinosa) es en este caso injusto con Spinosa y con su filosofía. Me merece la personalidad religiosa, lo mismo que la científica, de Steno, un gran respeto; pero esto no evita, por noble que sea el nombre tomado para esta propaganda, que el espíritu de caridad no sea el único resorte en acción; en todo caso este espíritu no impedía á Steno, como á tantos otros, regocijarse de una felicidad de la que creían saber que un gran número de semejantes serían excluídos. Es injusto negar á Spinosa el espíritu de caridad, porque no trataba de imponer sus ideas á los demás. Su fe llena de amor tenía por objeto al hombre, y encontraba á la humanidad bajo formas confesionales muy diferentes. Un testigo imparcial, el pastor Colerus, habla del interés que se tomaba por sus semejantes y cómo se condolía de sus desgracias. Habiéndole preguntado la dueña de la casa que él habitaba en La Haya, si podía salvarse dentro de la religión que profesaba, contestóle que su religión era

buena y que no debía buscar otra, pues se salvaría si llevaba una vida pacífica y piadosa. Simpatizaba sobre todo con las tendencias liberales del protestantismo, y tenía de su importancia una idea muy distinta de la de su compañero espiritual Bruno. Por lo demás era muy natural; vivía en el país más libre de Europa, en un Estado en que la lucha por la libertad religiosa se manifestaba en todos los dominios. Un joven, Alberto de Burgh, que habitaba en la misma casa de Spinosa, ingresó en el catolicismo, y como renovase la tentativa hecha por Steno, contestóle Spinosa con una carta, en que defiende la legitimidad del libre conocimiento y declara reconocer y amar la esencia de toda verdadera religión. No hay que olvidar que lo que más ofendió á Steno fué el que Spinosa preconizara la libertad religiosa. Trabajar por la libertad religiosa era para Steno comprometer la salvación de su alma. La convicción de Spinosa de que una verdadera fe no se impone ni por la opresión ni por la violencia, y su delicadeza al no intentar disminuir la fe de otro, supuesto que sea sincera, ¿no testimonian mayor y más verdadero interés por la personalidad individual que la que expresa una propaganda apasionada? (1)

Después de una estancia de muchos años en Rhynsburgo, Spinosa marchó (1663) á Voorburgo, en los alrededores de La Haya, y más tarde (en 1670) á La Haya. Aquí tuvo muchos amigos, algunos que ocupaban altas posiciones, como los hermanos Witt. Su vida era muy sencilla, y en los negocios de dinero mostraba para con sus amigos y familiares gran generosidad. Tomaba la vida alegremente. «¿Por qué mostramos tanta diligencia—pregunta en la *Etica*—para apaciguar el hambre y la sed, y tan poca en arrojar fuera de nosotros la melancolía? Estoy convencido de que ninguna divinidad y, en general, ningún ser que no sea envidio-

(1) Me veo igualmente forzado á protestar contra las reflexiones de Jörgensen *(Nich. Steensen*, pág. 57) sobre las relaciones de Spinosa con la experiencia; en el capítulo de la teoría del conocimiento puede verse lo esencial.

so, puede regocijarse con mi impotencia ó con mi desdicha, ó pensar que las lágrimas, los sollozos ó el pánico, me harán bien; por el contrario, cuanto mayor es la alegría que experimentamos, mayor es también la perfección á la que pasamos, es decir, más participamos de su naturaleza divina. He aquí por lo que el sabio reconfortará y fortificará su cuerpo comiendo y bebiendo, y amará los perfumes, las flores, la música, los vestidos de buen gusto, los ejercicios del cuerpo y los espectáculos.» A pesar de su vena mística, Spinosa no era un asceta. En su vida, como en su filosofía, la tendencia á fundirse en un pensamiento único marchaba de acuerdo con el sentido de la realidad diversa, cuya ley interior está justamente, según su concepción, expresada por este pensamiento. Cométese un error cuando, caracterizando su filosofía, no se mira continuamente á las diversas corrientes que positivamente se agitan en él, bien que no haya encontrado, como creía, la palabra mágica que debía satisfacer enteramente todas sus tendencias y conciliarlas mutuamente.

La primer obra publicada por Spinosa fué una exposición de la filosofía cartesiana (1663), dedicada, ó más bien destinada, al joven Alberto de Burgh, á quien no quería iniciar aún en su filosofía. Es característico que haya considerado al cartesianismo como introducción á su propia doctrina. Trabaja en la *Etica*, que pulía sin cesar. De su labor no daba conocimiento á nadie; sólo á sus discípulos mostraba los manuscritos con no pocas reservas. Su circunspección en este punto era tal, que prohibió á su amigo Tschirnhausen enseñar la *Etica* á Leibniz, y sólo después de largas relaciones personales con éste, se atrevió á mostrarle su obra capital.

Según la hipótesis de Tönnies (1), los dos primeros libros de la *Etica* formaban un todo independiente; la psicología realista del tercer libro, con la huella de Hobbes, que

(1) *Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza (Vierteljahrsschr. für wiss. Phil.* VII), págs. 161 y sigs. 334.

también se advierte en la política, parece escrito más tarde. De este modo se explican muchas contradicciones de forma entre el segundo y el tercer libro. Comparado con el *Breve Tratado*, la *Ética* denota un progreso. Spinosa no concibe ya las relaciones del espíritu con la materia como una relación de causalidad, sino como una relación de identidad. Spinosa intentó diferentes veces publicar su obra capital, pero renunció á ello, viendo la gran emoción que el solo anuncio causaba, desde la aparición del *Tratado teológico-político* (1670), bien que aún no hubiese expuesto su sistema propiamente dicho. El libro defendía la libertad religiosa como un derecho del hombre, y mostraba, en particular, que la divergencia de personalidades entrañaba necesariamente la diversidad de creencias. Contenía, además, un examen exclusivamente histórico de las Sagradas Escrituras (sobre todo del antiguo Testamento) y una característica psicológica de los autores. Distingue la religión, cuyo fin es práctico, puesto que lleva el espíritu á la obediencia y á la moralidad, de la ciencia, que tiene un fin puramente teórico, y tomando pie de esta diferencia, adjudica á la ciencia libertad plena. Termina por una polémica contra la creencia en los milagros; las leyes de la naturaleza son las leyes de la esencia misma de Dios. Esta obra, tan preñada de pensamientos futuros, fué considerada como el resumen de toda impiedad. Las experiencias que hizo Spinosa en esta ocasión le obligaron, no solamente á guardarse su *Ética*, sino á renunciar una cátedra de Heidelberg, suponiendo que, no obstante las promesas que le hacían, no iba á gozar de la suficiente libertad de enseñar. Una enfermedad del pecho hereditaria, que minaba su salud hacía ya tiempo, acabó con él á los veintiún días del mes de Febrero de 1677. Sobre su muerte y sobre su vida se ha fantaseado no poco, fantasías que Colerus, como fiel amigo de la verdad, refutó escrupulosamente. El mismo se sorprende de ver á un librepensador llevando vida tan pacífica y muriendo con una muerte tan tranquila, y hasta encuentra escandaloso que el

peluquero de Spinosa llame á su cliente, en una nota dirigida á la empresa funeraria, «el bienaventurado Spinosa».

En el desenvolvimiento de la personalidad de Spinosa hemos visto los diversos elementos que integran su sistema. Nuestra tarea será examinar en medio del análisis del sistema definitivo cómo ha combinado estos elementos y en qué medida ha logrado esta combinación.

b)—**Teoría del conocimiento.**

Si para exponer el sistema de Spinosa se piensa seguir su *Ética*, será preciso comenzar por las definiciones y ciertos principios para sacar de ello una serie de teoremas. En ese caso, la cuestión de saber cómo Spinosa llegó á esas definiciones y á esos principios, que son la llave de todo el sistema, quedaría sin respuesta, y, por tanto, esta cuestión tiene un interés más bien histórico. Si se comienza, como hace el mismo Spinosa, por el terreno árido de las definiciones y de los principios, puede suponerse que estos primeros principios han sido sentados arbitrariamente, como pensaba Hobbes, ó que son objeto de la intuición inmediata. Ni lo uno ni lo otro entraba en los planes de Spinosa. Siguiendo la moda del tiempo, que exigía una forma rigurosamente deductiva, se expuso á que su sistema fuese incomprendido. Por el tratado, desgraciadamente incompleto, *De la Reforma del entendimiento*, se ve que había consagrado al método científico una seria reflexión, y que tenía el propósito de componer una como á modo de lógica inductiva. Puede decirse, en cierto sentido, que los principios sobre los que Spinosa apoya la exposición deductiva de la *Ética* los obtuvo investigando y construyendo las hipótesis sobre que reposa nuestro conocimiento empírico del mundo.

Si por experiencia se entiende solamente la percepción de las cosas, tales como se presentan á nosotros involuntariamente y por azar, ésta no nos da el conocimiento verdadero. Se contenta con datos, tales como se ofrecen en un tiempo y en un lugar determinados, y se fija entonces una idea en la

conciencia, debida únicamente á lo que hasta aquí se ha mostrado de hechos contrarios, sin que tengamos la garantía de que no existen estos hechos. Spinosa llama á esta experiencia *experientia vaga,* y corresponde á la *inductio per enumerationem simplicem* de Bacon. El conocimiento verdadero debe ser un conocimiento racional; no contentándose con el conocimiento aislado, vè en él la consecuencia de una ley general, la manifestación particular de un orden universal de cosas, que se extiende más allá de este fenómeno. El conocimiento racional considera en los fenómenos empíricamente dados su lazo de continuidad interna, y en él encuentra la explicación de todo fenómeno particular. El conocimiento racional *(ratio)* parte de lo que está dado. Spinosa insiste en la necesidad «de derivar siempre nuestras ideas de seres reales, siguiendo hasta donde sea posible el orden de las causas». Hace falta proceder, ante todo, á una exposición de hechos de donde derivaran las ideas fundamentales y los principios. En su *Tratado teológico-político,* Spinosa establece una analogía entre la interpretación de un libro (la Biblia) y la explicación de la naturaleza. Es preciso comenzar por mostrar lo que es el contenido dado; inmediatamente hace falta asegurarse de ciertas relaciones y de ciertas leyes generales válidas en todos los puntos. En la naturaleza física estas leyes son las del movimiento; en lo que á la naturaleza intelectual concierne, son las leyes de la asociación ideas que podría nombrar desde luego Spinosa. En una palabra: la idea del sistema de leyes que reinan en todas las cosas, se manifiesta en los fenómenos variables particulares, explicándonos cada uno de ellos. En este sistema de leyes se manifiesta para Spinosa la esencia verdadera y eterna de las cosas. No llama precisamente, para más claridad, á las leyes generales de los fenómenos, «las cosas fijas y eternas, de las que las cosas individuales dependen de una manera tan inmediata y necesaria, que sin éstas aquéllas no podrían existir ni comprenderse». Estas leyes se manifiestan completamente en la naturaleza, tanto en su con-

junto como en sus partes aisladas. Es necesario remontarse á ellas si se quiere llegar al término del conocimiento. La sucesión de los fenómenos es infinita, inagotable; desde aquí ya podemos caminar de eslabón en eslabón. Mas el verdadero conocimiento se produce por el encadenamiento de los términos, que está, por consecuencia, presente en todo lugar. El mismo Spinosa distingue el orden causal, que consiste en «las cosas fijas y eternas», que son unas con las leyes de los fenómenos, del orden fenomenal, que tiene también causas y efectos en sus relaciones recíprocas, del mismo modo que distingue las leyes generales, que son para él una realidad *(entia realia)*, así como los fenómenos particulares, de las ideas generales (*abstracta y universalia*), que no tienen realidad objetiva.

La verdad y la legitimidad de nuestro conocimiento no dependen para Spinosa de nada exterior, ó de un acuerdo con algo situado fuera de él. La claridad y la evidencia producidas por la lógica perfecta, es lo que nos da certeza de la verdad. Un error tiende siempre á hacer un todo de una cosa aislada y limitadísima. El error desaparece cuando las hipótesis inexactas de donde se ha inducido adelantan con rigurosa lógica: *intellectio fictionem terminat*. Nuestro pensamiento tiene de este modo, en la estricta consecuencia lógica, una norma de verdad que puede aplicar siempre, aun allí donde se engañe. La verdad—dice Spinosa—se ilumina á sí misma y disipa el error (*veritas norma sui et falsi est*); del mismo modo la luz se revela ella misma y descubre las tinieblas. El punto de partida de nuestras investigaciones será, naturalmente, el examen del criterio de la verdad dada por la naturaleza de nuestro entendimento. Tal es la base sobre la que construímos cuando indagamos la razón eterna y necesaria de las cosas, lo que en el fondo de las cosas reside (*res omnium prima*).

Spinosa da á entender aquí que no podemos encontrar «cosas eternas», «la primera de todas las cosas», más que por medio de nuestra razón subjetiva. Si hubiese continua-

do más tiempo por este camino, el problema del conocimiento se hubiese presentado ante él en toda su acuidad. ¿Con qué derecho creemos que la existencia misma observa la norma admisible para las relaciones recíprocas de nuestros pensamientos? Pero este problema no se le presentó nunca á Spinosa. Es cierto que para él nuestros postulados racionales son también cosas, y que el fondo eterno de las cosas le corresponde; un orden universal objetivo corresponde al orden subjetivo de nuestros pensamientos. Entre los objetos objetivos de nuestros pensamientos (que Spinosa designa con la expresión escolástica *essentiæ formales*), hay las mismas relaciones que entre nuestros pensamientos. A esto, que es nuestro primer pensamiento, del que todos los demás derivan, corresponde lo que en la existencia es lo primero: el creador y la fuente de todas las demás cosas. De ahí procede que Spinosa designe con el nombre de cosas ó seres las leyes que explican los fenómenos particulares. Con ello quiere expresar (podemos decirlo desde nuestro punto de vista) que el encadenamiento que hace las cosas inteligibles es una realidad, lo mismo que las cosas individuales desmembradas en sí mismas, y que siendo eterno y abarcándolo todo, merece mejor el nombre de realidad que aquéllas. Al apelar á las leyes ó al encadenamiento regulado por las leyes de las cosas ó de los seres, sin los cuales los fenómenos particulares no podrían existir y no serían inteligibles, Spinosa nos da el origen y la significación de lo que él llama substancia en su exposición deductiva. Por substancia entiende él lo que existe en sí y para sí, lo que se comprende por sí mismo y aquello por lo que todo existe y todo es inteligible. La substancia de Spinosa, idea fundamental de toda su filosofía, es la causalidad, representada bajo los rasgos de una cosa ó de un ser. Porque la causalidad, la relación de causa á efecto, se compenetra para Spinosa en sí misma y nos hace todo lo demás inteligible. Y siendo la relación de causa á efecto la suposición necesaria en el conocimiento real que se revela á nosotros por la experiencia, vemos que

toda la filosofía de Spinosa puede ser considerada como una construcción de hipótesis legítimas para toda experiencia científica, lo que hace que estas hipótesis vengan á ser idénticas á la esencia más íntima de las cosas. Pero la causalidad ó relación de causa á efecto que Spinosa se representa como una fuerza real, de la que dependen las cosas individuales y en la que ellas existen, corresponde á la necesidad con la que sacamos conclusiones de premisas dadas. En otros términos: Spinosa no establece ninguna diferencia entre razón y causa; la razón de causalidad no es para él una razón en el tiempo, donde la causa precede y el efecto sigue, sino una razón eterna y primitiva; la relación entre «las cosas fijas y eternas» (ó «la primera de todas las cosas»), y los fenómenos individuales no significa que los primeros hayan comenzado por existir y los otros nacieran consiguientemente como efectos. Según Spinosa, la razón de tiempo desaparece para el conocimiento verdadero. El conocimiento racional es, según él, una percepción de las cosas «desde el punto de vista de la eternidad» (*sub specie æterni*); no mira en las cosas más que lo que manifiesta en ellas la necesidad eterna, y no ve en ellas más que ejemplos de esta necesidad. Spinosa considera la misma relación de causalidad como un principio necesario de la razón. En la *Etica* afirma en principio que una cosa debe tener su causa, ó bien en sí misma, ó bien en alguna otra cosa. Ahora bien: la sustancia, que es lo que existe por sí misma y es inteligible por sí misma, no pudiendo tener su causa en otra cosa, debe tener su causa en sí misma y, por consecuencia, existir necesariamente. Si se niega este principio, hay inevitablemente que negar que toda cosa tiene una causa (ó bien en sí, ó bien fuera de sí). Y que esto es un principio de razón, síguese de que la relación de dos cosas entre sí, consideradas como efecto y como causa, significa que la idea de la una puede derivarse de la idea de la otra; el conocimiento del efecto es el conocimiento de una propiedad especial de la causa; las dos ideas tienen algo de común. Sólo cuando en la relación

de tiempo y de una manera general, la *diferencia entre la causa y el efecto desaparece,* viéndose en el efecto la consecuencia lógica de la causa (lo que supondría la perfección ideal del conocimiento), puede llamarse á la substancia de «las cosas eternas» la causa de los fenómenos. Sólo atribuyéndole esta confusión de razón y de causa, pudo Spinosa pensar en construir un conocimiento puramente racional de la existencia ó, mejor dicho, concebir la existencia como un sistema racional en su esencia más íntima. Oponiéndose á Spinosa, Brooke, Glanvil, los ocasionalistas y Hume, más tarde afirmaban que la causa y efecto son cosas *totalmente distintas,* manera de ver que fatalmente lleva á dudas de la posibilidad de comprender la existencia (1).

El conocimiento racional (*ratio*) nos descubre lo eterno y lo necesario en las cosas, pero no es para Spinosa la forma suprema del conocimiento. Preséntanos el filósofo antinomias entre la ley universal y los fenómenos individuales, llegando el pensamiento discursivo á sus resultados por comparación y conclusión. La forma suprema de conocimiento es para Spinosa la forma intuitiva, donde se ve inmediamente el fenómeno individual como bañado de luz por el orden general de las cosas, al modo como se ve, por ejemplo, inmediatamente que dos líneas son paralelas cuando lo son con una tercera. La diferencia entre lo universal

(1) Berendt y Friedländers, en su obra *Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturorissenschaft und philosophie* (Berlín, 1891), llevan á cabo una tentativa interesante para determinar con más precisión la relación entre *ratio* y *scientia intuitiva. Ratio* corresponde, según su concepción, al conocimiento científico de la naturaleza; *scientia intuitiva*, á la intuición del artista, que nos permite, sin negar el orden fijo y mecánico de la naturaleza, percibir inmediatamente el interior de las cosas. La razón nos da las cualidades de las cosas; la intuición nos da la esencia de las cosas. Y de que Spinosa nos enseñe que *conatus* y *virtus* no son otra cosa que la esencia del individuo en cuestión (*Etica*, III, 7; IV; def. 8), los autores sacan la consecuencia de que, según Spinosa, la esencia de las cosas reside en la voluntad; encuéntrase aquí una afinidad entre Spinosa, Kant y Schopenhauer Yo creo que eso es dar á la ciencia intuitiva de Spinosa un carác-

y lo individual ha desaparecido completamente; á primera vista se nota la unidad. El objeto supremo para Spinosa es comprender lo más posible de esta manera inmediata é intuitiva. En el último libro de la *Ética* intenta comprender al alma individual en su unidad íntima con el Ser eterno; intuición que es el límite de sus investigaciones teórico-prácticas. Lo que para llegar á esta intuición se exige, es despojarse de la experiencia exterior contingente y encontrar el encadenamiento necesario con la ayuda del conocimiento racional. No es fácil, á pesar de todo, establecer una diferencia limitadísima entre el conocimiento racional y la intuición; ambos nos presentan, en efecto, las cosas «desde el punto de vista de la eternidad»; y Spinosa dice en su descripción de la ciencia intuitiva que «*va* de la idea perfecta de la esencia de ciertos atributos divinos hasta el conocimiento perfecto de la esencia de las cosas». Como se ve, no ha desaparecido aún la ciencia discursiva. Lo que Spinosa pretendía era el fin supremo de todo conocimiento, unir individualidad y continuidad, lo particular y el orden total del modo más íntimo posible, y lo consigue postulando una idea que recuerda la concepción artística ó la intuición mís-

---

ter demasiado estético. Está más cerca del misticismo que de la estética. Y, como he indicado en el texto, el procedimiento discursivo no desaparece por completo en la ciencia intuitiva; cuando Spinosa dice que la ciencia intuitiva avanza *(procedit)* de un concepto perfecto de la esencia de ciertos atributos divinos hasta el conocimiento perfecto de la esencia de las cosas (*Ética*, II, 40, escol. 2), se siente uno tentado á pensar, por el contrario, en lo que Stuart-Mill llama método inductivo: se trata de deducir los modos (cuya existencia no puede conocerse más que empíricamente, según la *Epistola X*, edición Land-Vloten) de los atributos; es decir, de las leyes ó formas generales. Creo, además, que no es seguramente por una causalidad, por lo que Spinosa no ha examinado esta proposición: que la voluntad es la esencia de las cosas. No ha enseñado la identidad absoluta de la esencia y de la voluntad. En el pasaje capital *(Ética,* V, 29, escolio) no se trata de la voluntad como objeto de la intuición. En conjunto: la obra de Berendt y de Friedländers es, á pesar de todo, un ensayo legítimo y feliz para presentar las ideas y pensamientos de Spinosa en su significación durable, sobre todo para nuestra época.

tica, según que insista en el lado individual ó en el universal.

Es sensible que Spinosa no haya podido dar fin á su teoría del conocimiento. El fragmento á que podemos referirnos demuestra que sus definiciones fundamentales y sus axiomas eran el producto de supremas meditaciones sobre todo conocimiento de la existencia. Spinosa es dogmático cuando con una estupenda seguridad establece y maneja estos postulados como realidades, lo que no quiere decir que ignorase su existencia.

c)—Principios fundamentales del sistema.

α. Comenzando su exposición deductiva por una definición de lo que entiende por causa de sí mismo y por sustancia, y formulando este principio: que lo que no tiene su causa en otro debe tenerla en sí mismo, Spinosa no hace más que postular la posibilidad de un conocimiento completo de la existencia. La existencia sería incognoscible si el principio de causalidad no fuese legítimo, y el conocimiento de la causalidad no podría ser acabado si no hubiese algo que tendría su causa en sí mismo. Cuando Spinosa define la substancia, «lo que existe en sí mismo y por sí mismo se conprende, es decir, aquello cuya idea no tiene necesidad de la idea de ninguna otra cosa á la que deba su forma» (*per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei á quo formari debeat*), no da, según su pensamiento, una definición puramente subjetiva del concepto; ha formulado un hecho objetivo, una realidad dada. Para él no hay duda: la substancia existe. Su existencia está dada, y si reflexionamos en lo que es la substancia, reconoceremos que su existencia es necesaria, toda vez que no hay nada que pueda prescindir de ella, puesto que tiene su causa en sí misma. De la esencia de la substancia dedúcese qúe no puede nacer ni morir, que no puede limitarse ni dividirse. Todo lo demás á que adjudicamos la existencia no pueden ser más que

atributos (*attributa*) de la substancia única ó de los fenómenos individuales (*modi, specis*) por medio de los que ella se manifiesta. Que en la existencia se manifiesten propiedades diferentes (tales como la conciencia y la extensión) irreductibles á una forma común, no significa (y así lo creía Descartes) que sea necesario creer en substancias distintas: deben concebirse como atributos de una sola y misma substancia. Por lo mismo no tenemos derecho á creer en una diversidad de substancias porque la experiencia nos presente una diversidad de cosas finitas ó de fenómenos separados en el tiempo y en el espacio. La existencia de cosas finitas ó de fenómenos es absolutamente condicional, y la existencia verdadera (substancialidad) no puede ser atribuída más que al orden general de las cosas, al ser que todo lo abarca y donde se encierran todas las cosas.

3. Para Spinosa la idea de Dios y la idea de naturaleza son idénticas al concepto de substancia. Su concepto de la existencia procede del cartesianismo y del escolasticismo, su idea de la naturaleza de Bruno y del Renacimiento y la de Dios de sus primeras creencias religiosas. La substancia se llama Dios cuando se manifiesta como ser infinito bajo una infinidad de atributos. Todo lo que se dice de la substancia debe aplicarse á Dios, de suerte que todo está en Dios, y sin él no puede existir ni comprenderse. La materia (extensión) como el espíritu (pensamiento) son, por consiguiente, atributos divinos que no se refieren á ningún ser fuera de Dios, y las cosas individuales ó fenómenos *(modi)* tampoco existen fuera de Dios. Fuera de Dios no hay nada; en la esencia divina no pueden encontrarse antinomias ni distinción entre posibilidad y realidad, ni diferencia temporal. Todo lo que deriva de la esencia de Dios deriva con una necesidad eterna; la libertad de Dios consiste precisamente en esta necesidad determinada por su esencia. Si se llama á Dios causa de las cosas, debe entenderse que causa y efecto no son aquí cosas distintas, sino que el efecto es una revelación de la esencia de la causa. La obra de Dios no es diferente de su

autor. Dios es la causa de las cosas en el mismo sentido que es su propia causa; causa inmanente, pero no transcendente; su obra queda en Él y Él en su obra; no puede ir más allá de su esencia. Distinguiendo entre Dios y la suma total de todos los fenómenos individuales *(modi)*, puede decirse que los fenómenos forman la naturaleza naturalizada *(natura naturata)* y Dios la naturaleza naturante *(natura naturans)*. No hay, pues, separación exterior. Es una manera de ver puramente *abstracta*, según Spinosa, considerar los fenómenos individuales como aislados del «orden universal de la naturaleza», es decir, de la substancia, de la de naturaleza naturante. Tener una visión *abstracta y superficial* de la existencia, tal como se presenta á los sentidos y á la imaginación en la aparición aislada de los fenómenos, es para Spinosa lo que se contrapone á la concepción, que la considera *como substancia* en medio del entendimiento. Todo fenómeno individual no es más que una forma limitada de la única substancia infinita, y nacida de una negación de la supresión de todas las demás formas que adopta la substancia. Toda determinación particular es una negación (1).

γ. La substancia, Dios ó la naturaleza se presenta bajo diferentes propiedades ó atributos. «Por atributo, dice Spi-

(1) El primer libro de la *Etica* desenvuelve la noción de sustancia y de Dios en una serie de definiciones, axiomas y proposiciones. En lo concerniente á la relación que existe entre el concepto de substancia, el concepto de Dios y el concepto de naturaleza, consúltese Avenarius: *Uber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus*, donde demuestra que los tres conceptos se encuentran en un punto. No es probable que Spinosa separase estas tres corrientes de su pensamiento tan netamente como pretende Avenarius. Para las relaciones entre la substancia y los modos, es preciso tener en cuenta que en el primer libro de la *Etica* (Ep. 12, edición Van Vloten y Land), es donde distingue entre concepción abstracta y concepción substancial, y (Ep. 50) donde declara que toda determinación es una negación. Las expresiones *natura naturans* y *natura naturata*, se registran ya en los filósofos del Renacimiento, en los místicos (Meister Eckart) y en los escolásticos. Según Siebeck (*Archiv. fur Gesch. des Philos.*, III, pág. 370 y siguientes), provienen del griego φύσις (φύον y φυόμενον), y se formaron en el siglo XIII con motivo de la traducción de las obras filosóficas griegas al latín.

nosa, entiendo lo que el entendimiento concibe en la substancia como constituyendo su esencia.» Del infinito número de atributos que posee la sustancia infinita llamada Dios ó naturaleza, no conocemos más que dos: el espíritu y la materia. La esencia de Dios ó de la Naturaleza se nos aparece bajo dos formas solamente: en el mundo de los fenómenos materiales ó en el de los fenómenos espirituales. La posición de Spinosa frente á la experiencia se determina aquí característicamente. No sólo es producto de la experiencia el que conozcamos sólo dos atributos, sino que la definición de la idea de atributo se apoya en la experiencia, es decir, en el hecho (que Spinosa ha debido reconocer en el intervalo que separa el *Breve Tratado* de la definitiva redacción de la *Ética*) de que lo espiritual y lo material deben ser comprendidos conforme á sus propias leyes. La diferencia de los dos dominios se hace irreductible; no podemos sacar lo espiritual de lo material; pero dentro del mundo espiritual y dentro del mundo material, podemos demostrar el encadenamiento y la causalidad. Spinosa expresa que lo espiritual y lo material son diversidades irreductibles de la existencia, diciendo que son atributos y definiendo el atributo como lo que expresa la esencia de la substancia; pero esta substancia es la que existe en sí misma y se comprende á sí misma. De un atributo no puede pasarse á otro. «Cuando consideramos las cosas, dice Spinosa, como fenómenos espirituales (*modi cogitandi*), debemos (*debemus*) explicar el orden de la naturaleza ó la relación de causa á efecto por el atributo del espíritu; cuando las consideremos como fenómenos materiales (*modi extensionis*), debemos explicar el orden de la naturaleza por el atributo de la extensión.» No hay más que una substancia, un sólo encadenamiento causal; pero este encadenamiento puede considerarse de dos maneras. El pensamiento de Spinosa parece ser el de considerar á los atributos como dos puntos de vista que *nosotros* aplicamos á las cosas (1). Dice

(1) Consúltese contra esta noción del atributo en Spinosa sostenida por el viejo Erdmann, á Brochner: *Benedict Spinosa*

en estos términos: atributo es lo que el entendimiento concibe como *constituyendo* la esencia de la substancia, y no puede haber dudado Spinosa de que lo que nuestro entendimiento concibe como constituyendo es, en realidad, lo constituyente. Cuando dice que debemos explicar lo espiritual por lo espiritual, y lo material por lo material, expresa una necesidad de expresión de la esencia eterna de la existencia (1).

Alguien preguntará cómo puede explicarse el lado espiritual de la existencia por el lado material y el material por el espiritual; la respuesta á esta cuestión se halla contenida en el ideal que ha establecido Spinosa de la explicación por la causalidad; la causa y el efecto deben ser de la misma especie (4.° y 5.° axiomas del libro I de la *Ética*, y, más claramente, en la Ep. 4, edición Van Vloten y Land). Si dos cosas no tienen nada de común, la una no puede ser causa de la otra, pues lo que estuviese en el efecto sin estar contenido en la causa, estaría formado de la nada. Este principio es la clave de todo el sistema spinosista, y de él deriva la doctrina de Dios ó de la substancia considerada como la causa *inmanente* de todos los fenómenos *(modi)*, es decir, la su-

---

(*Köbenhavn*, 1857, pág. 57 y siguientes). No comprendo cómo Mourly Vold (*Spinozas Erkendelsesteorie*) (*Teoría del conocimiento en Spinosa*) puede citar á Bröchner entre los que ven en los atributos «atributos necesarios á nuestro entendimiento, pero contingentes para Dios.» Bröchner combate precisamente esta concepción.

(1) Cuando Spinosa dice en su cuarta Definición (primer libro de la *Etica*): «*Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem scientiam constituens*» (cf. también Epistola 9 de la edición Land-Vloten), ¿pensaría por *intellectus* en *intellectus* INFINITUS? Cf. *Ethica*, II, 7, escolio: «*Revocandum nobis in memoriam est id quod supra ostendimus, nempe quod quidquid ab* INFINITO INTELLECTU *percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet.*» Si así fuese, no habría duda ya sobre la objetividad de los atributos; pero en el pasaje, al cual remite el *supra ostendimus* (I, 30), Spinosa distingue formalmente entre *intellectus finitus* é *intellectus infinitus*. Siendo así, es probable que en el libro I, Definición 4.ª, tome el concepto *intellectus* en un sentido muy vago. La ausencia de diferencia que se presenta aquí en la delimitación del *intellectus finitus* y

presión del dualismo teológico de Dios y del mundo; de él se desprende la imposibilidad para la causa de ser material y el efecto espiritual, ó inversamente, es decir, la doctrina del espíritu y de la materia considerados como manifestaciones de una sola substancia, de un mismo encadenamiento causal y, por consiguiente, la supresión del dualismo espiritualista del alma y del cuerpo. Así como la consideración *general*, según la teoría del conocimiento, de las condiciones que permiten comprender los datos de la experiencia lleva á Spinosa á establecer el concepto de substancia (como concepto de la causalidad hipostasiada), así la consideración *especial* de la posibilidad de comprender lo espiritual y lo material le condujo á la teoría de los atributos. Esta depende esencialmente de la convicción de que es posible concebir el lado material de la existencia como un todo continuo, y que es imposible hacer derivar de él el lado espiritual de la misma. Spinosa va aquí contra Descartes y contra Hobbes. Con su teoría de los atributos intenta resolver las dificultades que el cartesianismo y el hobbismo presentaban. Al espiritualismo (Descartes) y al materialismo (Hobbes) opone él una hipótesis original.

Spinosa no sostuvo rigorosamente esta acepción de la teoría de los atributos. En el problema de las relaciones del espíritu con la materia, mezcla repetidas veces el de las relaciones del conocimiento con su objeto. Fácil es ver que son dos problemas distintos; el espíritu, como la materia (la existencia, considerada á la vez por el lado espiritual y por el lado material), es objeto de conocimiento, y el problema del conocimiento se pone para todos los aspectos bajo los que la existencia puede ser considerada. Mas como Spinosa, en su calidad de filósofo dogmático, fiaba tranquilamente en la concordancia de nuestra razón con la esencia de las cosas, debía creer necesariamente que á toda relación de pensamiento correspondía una relación en la existencia, y

---

del *intellectus infinitus*, caracteriza precisamente su punto de vista dogmático.

mezcló esta teoría de la identidad, tal como es para la *teoría del conocimiento,* con la teoría de la identidad *psico-física* expresada por su doctrina de los atributos. Cuando pretende que «el orden y la trabazón de las ideas son iguales que el orden y la conexión de las cosas» *(Ética,* II, 7), se expresa con una patente ambigüedad; pues que puede interpretarse lo mismo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento que desde el punto de vista psico-físico. Spinosa consideraba el punto de vista de la teoría del conocimiento, según puede verse por un ejemplo. A mi idea del círculo, corresponde el círculo existiendo en la naturaleza *(Ética,* II, 7). Psicológicamente hablando, debía haber dicho: á mi idea del círculo, corresponde el estado en que se encuentra mi cerebro cuando tenga esta idea. Y cuando Spinosa supone inmediatamente después que los fenómenos espirituales deben ser explicados por los fenómenos espirituales, los materiales por los materiales, aborda otro problema. En el libro III de la *Ética,* donde el punto de vista es psicológico, aplica la teoría de los atributos desde el punto de vista puramente psico-físico. Esta confusión se explica, toda vez que en Spinosa el problema del conocimiento no se presenta como un problema absolutamente independiente. La diferencia de los dos problemas surge claramente después de una revisión crítica de nuestro conocimiento (1).

(1) En mi obra *Spinozas Liv og Läre* (*Vida y doctrina de Spinosa*, 1887), pág. 100, he puesto de relieve esta confusión. Ha sido notada también por Windelband: *Geschichte des neueren Philosophie*, 1878, I, pág. 211, y por Tönnies: *Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza* (*Vierteljahrsschr. für wiss. Philosophie,* 1883), pág. 176 y siguientes. Mourly Vold (*Spinozas Erkendelsesteorie*, pág. 202) niega esta confusión, y considera que la teoría de los atributos tiende esencialmente á fundar una «correspondencia entre la idea y el objeto». Pero fijándose en que la teoría de los atributos tiene también en Spinosa una significación psico-física, y no viendo dificultad en esta doble significación, comete idéntica confusión que Spinosa. La teoría del conocimiento y la psico-física son dos cosas distintas, como los «objetos» no son sólo de naturaleza psíquica, sino también física. La confusión de Spinosa aparece clara en la *Etica* (II, 7) cuando hace uso de la correspon-

Existe para Spinosa una relación íntima (una relación inmanente) entre la substancia (Dios ó la Naturaleza) y los fenómenos individuales; por lo que las grandes formas y las propiedades fundamentales que presenta la existencia deben ser para él atributos de la substancia. De acuerdo con eso, declara Spinosa que la materia ó extensión es un atributo divino. Según el concepto teológico corriente, la materia es cosa derivada, una producción del espíritu. Spinosa, como Bruno y como Böhme, y aun más, no podía dar asenso á esta concepción que repugna, en particular, á su pensamiento fundamental de la forma inmanente de la causalidad. En la teoría spinosista de la materia considerada como atributo, se cuida de decir que entiende por materia el elemento substancial de los fenómenos materiales, lo que en ellos subsiste por encima de todos los cambios y de todas las divisiones, y que no puede padecer, nacer ni morir. El lado material de la existencia es, como el lado espiritual, una revelación de la divinidad ó de la substancia; á la «facultad infinita de pensamiento» *(potentia infinita cogitandi)* de esta última corresponde la extensión material infinita formada por los fenómenos singulares. El fondo de las cosas, desde cualquier sitio que se mire, es el encadenamiento de causa á efecto y la unidad que atestigua este encadenamiento.

δ. Los fenómenos particulares *(modi)* son, como ya hemos dicho, las diferentes maneras que tiene de presentarse la substancia en los distintos atributos. Siendo los atributos

---

dencia entre la noción de círculo y el círculo real, para explicar la relación entre los atributos, ó cuando establece la diferencia entre la idea de Pedro (*idea Petri*), que corresponde al propio cuerpo de Pedro, en cuanto alma de éste (*mens Petri*) y la idea que Pablo tiene de Pedro (*idea Petri*). La primera *idea Petri* tiene una significación psicofísica; la segunda una significación desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. La expresión, á todas luces impropia, de que se sirve Spinosa para designar el alma (*mens*) como *idea corporis*, da lugar á esta confusión. Retoña en la filosofía especulativa alemana (en Schelling y en Hegel), y de ahí pasa á la obra de Vold, sólida é interesante en otros respectos.

admisibles para la substancia, son también valederos para los modos particulares; he aquí por qué todo fenómeno aislado puede considerarse, bajo un infinito número de aspectos, igual que la existencia entera del que es una parte; solo que nosotros no conocemos más que dos aspectos. El modo se define así: una determinación de la substancia, ó lo que existe en otra cosa, que es inteligible para esa cosa. Como *affectio substantiæ*, el modo no se comprende más que por la substancia, en la que tiene su existencia, al modo con que una ola aislada no existe más que como parte del mar y no es inteligible más que cuando se la ve formando parte de él. En todo fenómeno aislado se manifiesta una tendencia á conservarse, que es una parte de la fuerza divina activa en todas las cosas. Esta fuerza no se manifiesta en cada modo aislado más que de una manera limitada; no puede comprenderse de qué manera obra el modo aislado no viéndole en su acción recíproca con los demás modos. El estado de modo aislado no se comprende para nada más que para sí mismo. Aquí se pone en vigor una razón (transcendental) de causalidad exterior. A pesar de que la posición recíproca de los fenómenos individuales es exterior, todos en conjunto, y cada uno en particular, no son más que determinaciones *(affectiones, modificationes, determinationes)* de la única substancia infinita. La naturaleza naturante *(natura naturans)* obra en todos los puntos de la naturaleza naturalizada (*natura naturata*).

En la *natura naturata*, Spinosa distingue los modos necesarios y eternos que derivan directamente de la naturaleza eterna de Dios, de los modos finitos que necesitan de otros modos para nacer. En el atributo de la extensión indica como modos infinitos el movimiento y el reposo; parece pensar, aquí sobre todo, en la conservación del movimiento ó en la ley, según la que la misma relación entre movimiento y reposo subsiste bajo todas las modificaciones de la materia, ley que muestra que cada cuerpo individual no es más que una parte del universo entero. En el atributo del

pensamiento nombra el «entendimiento infinito» (*intellectus infinitus*) ó la «idea de Dios» (*idea dei*), que es un efecto directo del divino poder infinito del pensamiento, y que, estando puesta por analogía con la constancia del movimiento, debe, sin duda, significar la energía espiritual que queda siempre en el mundo, no obstante todos los cambios de los diversos fenómenos espirituales. Como se ve, Spinosa habla de seres donde nosotros no hablaríamos por el momento más que de leyes.

ε. Para caracterizar más el sistema aquí expuesto, limitarémonos á indicar todavía una serie de problemas y algunas de las dificultades suscitadas. Se trata de Dios ó de la substancia como de una causa eficiente, bien que la forma temporal no deba predicarse más que de dos modos: de la *natura naturata* y no de la substancia, de la *natura naturans*. Esto lleva á la confusión indicada de razón y de causa. Existen dos relaciones de causalidad: una entre los modos, relación exterior transcendental, y otra entre la substancia y los modos, relación inmanente. ¿Cómo conciliar estas dos relaciones de causalidad? La unidad de la substancia y la multiplicidad de los atributos y de los modos no están muy en armonía, ni se ha resuelto la cuestión de cómo la substancia una puede presentarse bajo puntos de vista diferentes, ó cómo de la substancia única pueden derivar una infinidad de efectos. Y cuando en Spinosa los conceptos de substancia, de naturaleza y de Dios coinciden, introduce con la palabra «Dios» una determinación cualitativa, que sólo está fundada en que la perfección es definida por él en realidad, sin examinar si esta definición puede sostenerse, y en otro punto de su exposición llega, como veremos, á establecer un concepto de la perfección, según el que toda realidad no es perfecta. De esta suerte, el mismo sistema especulativo deja no pocas cuestiones sin respuesta. El mérito de Spinosa está en haber desarrollado resueltamente el pensamiento de que la existencia debe ser racional; de ahí dedujo que su esencia debe ser la identidad, la unidad absoluta. Lógicamente, bastaba

con un principio fundamental único: pues la substancia excluye muchos principios fundamentales sistemáticos. Es posible llegar á esta noción, pero una vez en ella, no lo es descender. Las objeciones al sistema de Spinosa están, en gran parte, suscitadas por el procedimiento dogmático que emplea y apenas alcanzan al sentido esencial de su pensamiento.

d)—**Filosofía de la Religión.**

Interesa detenerse un instante para ver cuáles son las relaciones de la filosofía spinosista con las ideas religiosas ordinarias. El mismo provoca esta comparación, llamando á la idea (la substancia) Dios. En su correspondencia (Epístola 73) encontramos discutido este punto: «Yo profeso sobre Dios y sobre la naturaleza una opinión muy distinta de la que los cristianos modernos acostumbran á sostener. Creo que Dios no es la causa exterior, sino la causa inmanente de todas las cosas. Es decir, pretendo con San Pablo que todas las cosas viven y mueren en Dios. Están en un error los que aseguran que mi *Tratado teológico-político* tiende á demostrar que Dios y la naturaleza son una misma cosa, entendiendo así por naturaleza una masa ó una materia corporal.» La filosofía de Spinosa se distingue de la concepción teológica ordinaria en sus dos puntos esenciales: el autor de la *Ética* no concibe á Dios y al mundo como seres distintos, y no atribuye á Dios propiedades humanas. Primeramente se tachó esta concepción de atea y de materialista. Enrique More dice en una obra en que pretende refutar el «ateismo craso» de Spinosa (*atheismus crassissimus*) que, según el filósofo, Dios y la materia son idénticas. Por consiguiente, dice More, las piedras, el plomo, el cieno, el humo, siendo materia, son Dios. Spinosa es para More un «ateo sucio é inconveniente» (*sordidus et lutulentus atheus*) (1). El nuevo sistema inquietaba por su originalidad;

(1) H. Morus: *Demonstrationis duarum propositionum, quæ præcipuæ apud Spinozium* (sic) *(Atheismi sunt columnæ, brevis*

no era fácil encasillarlo, y se comprende que atrajese odios terribles. Más tarde apareció la expresión panteismo (por primera vez sin duda en Toland). No hay acuerdo entre el uso que de la palabra se hace. Mientras para unos designa una manera de ver en que las relaciones de Dios con el mundo son concebidas como inmanentes, para otros la esencia del panteismo es no representarse á Dios como á un ser personal (1). Según la primera de estas definiciones, el sistema de Spinosa es, pues, teista, no hay duda; difícilmente podría caracterizársele según la segunda.

En una de sus cartas Spinosa dice (Epístola 54) que para no mezclar la naturaleza divina con la naturaleza humana, no adjudica á Dios ninguna de las cualidades humanas, tales como la voluntad, el entendimiento, la atención, etc., idea que puede registrarse en muchos pasajes de la *Ética*. Es evidente que la razón de ser de las determinaciones psicológicas desaparece, si la razón desaparece también en el tiempo, y esto no se legitima, según Spinosa, más que por la *natura naturata* y no por la *natura naturans*. Con la razón en el tiempo desaparece también todo cambio; Dios no puede pasar á una perfección más ó menos grande y, por tanto, no puede experimentar alegría ni pena, amor ni odio. Además, Dios, como substancia, no tiene nada fuera de él ni objeto exterior sobre el que el sentimiento ó la voluntad pueda fijarse. Nuestra conciencia, así como nuestra inteligencia, nuestro sentimiento y nuestra voluntad, está determinada por tales objetos exteriores, y cuando ellos desaparecen, desaparece también nuestra conciencia. Si se quieren, hablando de Dios, emplear expresiones tales como inteli-

---

solidaque confutatio: Opera philosophica. (Londoni, 1679, vol. I, pág. 619). Sobre las diversas interpretaciones del concepto spinosista de Dios hay un instructivo artículo de J. H. Löwe *(Uber Spinozas Gottesbegriff und dessen Schicksale. Beilage zu Löwes Werk: Die Philosophie Fichtes.* Stuttgart, 1862) que no menciona la explicación característica de More.

(1) Consúltese á este propósito Ed. Zeller en la *Viertel jahrsschr. für wiss. Philos.* I, p. 285 y sigs.

gencia y voluntad, es preciso comprender que su significación debe sufrir un cambio tal, que no quede de común entre las dos acepciones más que la palabra. La necesidad de transportar propiedades humanas á Dios no es objetivamente legítima. Si los triángulos pensasen, concebirían un Dios triangular; si los círculos pensasen, concebirían un Dios circular.

Por otra parte, Spinosa reconoce que lo espiritual es un aspecto independiente de la existencia. Dios es *substantia cogitans* lo mismo que substancia extensa; *cogitatio* (pensamiento, espíritu), es uno de los atributos de Dios; expresa la esencia de Dios. La inteligencia y la voluntad pertenecen á la naturaleza naturalizada únicamente, y no á la naturaleza naturante; pero en esto debe haber una razón que le permite nacer, y si «la inteligencia infinita» ó «el pensamiento de Dios» subsiste eternamente durante la sucesión de todos los fenómenos intelectuales, esto debe tener su fundamento en la esencia de la divinidad. Podría, pues, expresarse de este modo la concepción spinosista: Dios es espíritu, pero no es personalidad, porque sólo puede tenerla un ser limitado. (Spinosa emplea la expresión personalidad en un sólo pasaje, pero la declara confusa.) Es preciso, sin embargo, tener en cuenta que declarando la *cogitatio* atributo divino, y (como más abajo se menciona) hablando del amor infinito de Dios por sí mismo (el amor de los hombres es para Dios una parte), Spinosa exalta cualidades psicológicas que niega en otras ocasiones. Todo teismo pensante necesita exaltaciones de la misma especie. Contra la *cogitatio*, atributo divino, pueden reproducirse las mismas objeciones que hace Spinosa á la conciencia ordinaria.

e)—Filosofía de la naturaleza y psicología.

Considerando la extensión como uno de los atributos de la existencia, y preguntándose (como consecuencia de la definición de atributo) para explicar un fenómeno, cuál sea el atributo bajo el cual se considere, Spinosa deja sentado que

la concepción puramente mecánica de la naturaleza es la única científica. En cuanto que pertenecen al atributo de la extensión, todos los fenómenos materiales no pueden explicarse más que por causas materiales, por causas que obren en otros puntos del espacio que aquellos en que los fenómenos se encuentran. Le es, por consiguiente, muy fácil á Spinosa demostrar la ley de inercia, contenida ya en el hecho de considerar la extensión como atributo. Con el mismo dogmatismo que Descartes y que Hobbes, Spinosa establece los principios mecánicos como verdades eternas, concediendo que no puede hacer derivar el movimiento de la extensión (1).

No puede existir entre los cuerpos diversidad de esencia; no difieren más que por el movimiento y el reposo, por la celeridad ó por la lentitud. Las leyes del movimiento son las leyes eternas de la naturaleza y de la razón. La teoría de los atributos implica también la renovación de toda creencia en la finalidad de la naturaleza. Como un atributo no puede determinarse en otro, los fenómenos materiales no pueden tener su razón en un pensamiento, como supone la explicación teológica. En una larga nota añadida al libro primero de la *Ética*, Spinosa quiere demostrar que la concepción teológica se debe á la necesidad práctica y al deseo del hombre á su instinto de conservación, á más de su ignorancia originaria de las causas reales; el hombre admite que todo está dispuesto para su uso, y que los dioses trabajan á este efecto; allí donde no puede encontrar el fin admisible,

---

(1) Spinosa hace esta confesión en la última carta que escribió (15 de Julio de 1676) contestando á Tschirnhausen, filósofo y matemático, que le había preguntado con una gran sagacidad cómo de la noción general de extensión podría hacerse derivar la figura y el movimiento de las cosas corporales. Tschirnhausen notaba que esta dificultad no existió para Descartes, que creía que Dios había creado la materia en movimiento; pero Spinosa, para quien la extensión es un atributo divino, no posee la noción de fuerza concebida por Descartes bajo forma teológica. Spinosa declara insuficiente la definición de que la materia es extensión, y anuncia un examen más amplio del problema; cosa que no le permitió su enfermedad.

se contenta con encontrar la explicación en la voluntad de Dios, este asilo de ignorancia (*asylum ignorantiæ*) que está siempre á nuestro servicio. Si las matemáticas no hubiesen indicado un camino racional al conocimiento, la concepción teleológica hubiera impedido para siempre el conocimiento de la naturaleza. Pero la concepción teleológica no impide solamente el conocimiento de la naturaleza, sino que supone ideas indignas de la divinidad. Si Dios obra en vista de un fin, no es perfecto hasta que ha llegado á ese fin. Los hombres tienen la presunción de aplicar ideas morales y estéticas de la naturaleza, de encontrar en ella el orden ó el desorden, la belleza ó la fealdad, el bien y el mal, creyendo que está hecha para lisonjear su sentimiento. No ven que la perfección y el poder de la naturaleza son idénticos, que este poder es infinito y que puede producir todos los grados y todas las formas de la existencia de nuestro espíritu, desde las más humildes á las más elevadas.

Spinosa indica por una serie de proposiciones físicas en el libro II de la *Ética* cómo se figura el desenvolvimiento mecánico de la naturaleza. En virtud de la ley de inercia, el movimiento ó el reposo de cada cuerpo está determinado por un segundo cuerpo, éste por un tercero y así sucesivamente. La manera de estar determinado un cuerpo depende en parte de su propia naturaleza, en parte de la naturaleza del cuerpo activo. Cuando cuerpos del mismo tamaño ó de tamaño desemejante se mantienen juntos ó se comunican sus movimientos en cierta proporción, se dice que están ligados recíprocamente y que forman todos juntos un solo cuerpo ó un solo individuo, que se distingue de los demás por la combinación determinada de los cuerpos individuales de que se compone. Un individuo tal permanece idéntico, aun cuando ciertas partes sean asimiladas y otras eliminadas, aunque el tamaño de las partes y los sentidos de los movimientos se modifiquen, supuesto que la forma de conjunto de la combinación sigue siendo igual. Muchos individuos semejantes pueden ser reunidos en un solo individuo de segun-

do orden; muchos individuos de segundo orden en un individuo de tercero, etc., hasta que la naturaleza entera aparezca como un único individuo, cuyas partes aisladas varían hasta lo infinito, sin que el individuo total sufra modificación alguna.

La naturaleza está animada en todos sus grados. Esto se desprende también de la teoría de los atributos; expresando cada atributo la substancia total, á cada forma de atributo debe corresponder cierta forma de otro atributo. A los diversos grados de la individualidad en la naturaleza material, corresponden diversos grados de la vida del alma en la naturaleza espiritual. El cuerpo humano consiste en una cantidad de individuos compuestos y de naturaleza distinta; del mismo modo, el pensamiento que hace la naturaleza del espíritu humano se compone también de una cantidad de pensamientos distintos. El espíritu y el cuerpo son una sola y única substancia, ó mejor una sola é idéntica parte (*modus*) de la substancia, y lo que en el atributo de la extensión se presenta como formas de movimiento más ó menos complejas, se presenta en el atributo del pensamiento como formas más ó menos complejas de pensamiento. Cuando siento un apetito ó tomo una resolución, se produce simultáneamente en el atributo de la extensión una determinación corporal conforme á las leyes generales del movimiento y del reposo; por lo que se debe comprender que se trata de una é idéntica cosa. Gracias á este modo de ver se evita, como demuestra Spinosa, afirmar una acción del alma sobre el cuerpo ó inversamente; hipótesis de la que nadie puede formarse idea clara. Si se dice que el alma pone en movimiento al cuerpo, quiere decirse propiamente que no se sabe cómo se produce este movimiento. Al mismo tiempo este modo de ver tiene la ventaja de no imponer límites arbitrarios á la actividad de la naturaleza material. Hasta aquí nadie ha encontrado el límite de lo que puede ser producido por las leyes propias de la naturaleza material, y no hay derecho á invocar la intervención del alma, por lo que el cuerpo parece obrar de una manera milagrosa. La invocación de la «libertad» de la vo-

luntad no sirve de nada. Esta pretendida «libertad» (la libertad real consiste, según Spinosa, en seguir la necesidad de su propia naturaleza) es una quimera que tiende á que no se conozcan las causas de sus propias acciones. El parlanchín cree obrar libremente dándole á la lengua como la piedra; si pudiese pensar creería que cae al suelo por su «libre» voluntad. Además, la decisión es dependiente del recuerdo y no siempre somos dueños de él.

Desechando toda explicación de fenómenos espirituales por causas materiales, Spinosa utiliza, no obstante—lo que por otra parte está legitimado según sus hipótesis—el paralelismo de lo material y lo espiritual, allí donde los fenómenos espirituales no pueden comprenderse inmediatamente. Toda sensación corresponde á un estado del cuerpo. Este estado tiene por causa la acción de los demás cuerpos modificada por la naturaleza del nuestro; de donde se sigue que la sensación corresponde no solo á la naturaleza de los cuerpos exteriores, sino, ante todo, á la del nuestro. Sin embargo, miramos involuntariamente toda sensación como la expresión de una realidad, hasta tanto que otras sensaciones ó representaciones nacen y excluyen la realidad supuesta. Según Spinosa, nuestro concepto de la realidad está determinado por el conflicto interior entre sensaciones y representaciones. Las sensaciones producen las imágenes de lo que hay de analógico con el objeto de la sensación ó que se produce al mismo tiempo que ésta (1). Las leyes de la asociación de las ideas son para Spinosa leyes naturales del espíritu, un adorno de las leyes del movimiento en el atributo de la materia. Spinosa distingue entre la asociación de ideas y el pensamiento propiamente dicho (diferencia ya notada en el párrafo sobre su teoría del conocimiento). La sensación y la asociación de ideas expresan el estado del hombre como miembro de

(1) En la *Etica* (II, 18), no hace mención más que de la ley que llama de contigüidad; pero la de semejanza está supuesta en la misma *Etica* (III, 27), y citada en el *Tratado teológico-político* (cap. 4), como ejemplo de ley espiritual natural.

la cadena de fenómenos en la *natura naturata* infinita. Llégase á los grados superiores del conocimiento (conocimiento racional y ciencia intuitiva), remontándose á lo que se manifiesta en toda cosa bajo la forma de ley general y de esencia, es decir, en la substancia infinita, ó cuando se ve como todo está comprendido en ella, ó cuando todo se contempla *sub specie æterni*. La psicología de Hobbes tiene sobre la de Spinosa la ventaja de que demuestra la posibilidad (para el pensamiento propiamente dicho se entiende), de desenvolverse á partir de la asociación involuntaria de las ideas, concentrándose sobre un fin ó su objeto. Spinosa considera á la manera escolástica el pensamiento verdadero como una actividad especial distinta por la esencia de la representación ordinaria. Es, pues, muy extraño que en la teoría de los atributos confunda el punto de vista de la teoría del conocimiento con el punto de vista psico-físico, confusión que no se habría producido de considerar Spinosa que las leyes de la asociación de las ideas no se suspenden realmente por el pensamiento propiamente dicho.

La manera que tiene Spinosa de tratar la psicología de los sentimientos es acaso lo más sólido de su labor y, de un modo más general, lo que de inmejorable se ha hecho en psicología. Tiene, además, el mérito de haber afirmado la necesidad y la legitimidad de un examen enteramente científico de los sentimientos y de las pasiones del hombre. No pretende (como sabio), ni burlarse, ni reir, ni llorar con ellos, sino, ante todo, comprenderlos, y de ahí que las considere con el mismo espíritu apacible con que analizaría fenómenos materiales ó figuras geométricas.

En lo concerniente al lugar y á la importancia del sentimiento en la vida psíquica, Spinosa ha profesado diferentes maneras de ver, según los distintos grados de su evolución filosófica. En su primer obra (*Breve Tratado*, II, 16, 5), su concepción es absolutamente intelectualista. El conocimiento, las ideas determinan todos los hechos de la vida psíquica. La voluntad no es más que una consecuencia de la idea, su

conservación, ó su renuevo. Aún más; las mismas ideas son expresiones de nuestra actividad, de suerte, que no puede distinguirse entre el nacimiento de las ideas, su conservación ó su renuevo, y en la teoría definitiva de los atributos desarrolla esta indicación, de modo que hace á la inteligencia y á la voluntad completamente idénticas. El pensamiento es una actividad del espíritu, y toda actividad del espíritu es pensamiento; esta es, sobre poco más ó menos, la concepción actual de Spinosa, formulada al comienzo de la proposición 49 en el libro II de la *Ética*: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt*. Mas en el libro III de la *Ética*, donde hace la historia natural de los sentimientos, aparece una concepción nueva de la voluntad, que define, como la tendencia consciente, á perseverar en su ser (*Ética*, III, 9, Escol.) Lejos de ser igual al conocimiento y su más poderosa razón de ser una consecuencia, es aquél quien depende directamente de la voluntad: «buscamos, queremos, deseamos y amamos una cosa, no porque creamos que es buena, sino que, por el contrario, creemos que una cosa es buena porque la buscamos, queremos, deseamos y ansiamos». Tendencia y voluntad son aquí idénticas, y las ideas dependen de ellas. En su escrito sobre el desarrollo del pensamiento, donde Spinosa elucida brillantemente este punto, Tönnies presume con una gran verosimilitud que la influencia de Hobbes provocó esta última modificación en la concepción espinosista. Hobbes unía estrechamente tendencia y voluntad entre sí y con el instinto de conservación, y subraya, al mismo tiempo, la influencia que tiene el hecho de pensar en un objeto sobre la asociación de las ideas. En la obra de Spinosa, tal como se presenta, hay una aparente contradicción entre las definiciones de la voluntad dadas en II, 49, Corolario, y en III, 9, Escolio; de suerte que es muy verosímil que estos dos esquicios (1) hayan sido conciliados aquí sin que las huellas de

(1) Empleo esta palabra, que tan en desuso ha caido, porque expresa mucho más que esbozo, lo no acabado, lo imper-

las distintas concepciones fueran enteramente borradas.

En su exposición de la psicología de los sentimientos (libro III de la *Etica*) parte Spinosa de la tendencia á considerarse á sí mismo como expresión de la naturaleza de cada ser individual. Si por ahí modificó algo su psicología, en nada alteró su filosofía general. La naturaleza infinita, la misma divinidad, es activa en cada ser individual. La tendencia á conservarse que tienen los seres individuales no es más que una parte de la actividad divina infinita en la existencia entera. En este instinto de conservación que alienta en todos los seres, ve (como Bruno) una manifestación de la divina Providencia (*Breve Tratado*, I, 5). Y esta tendencia es idéntica en la naturaleza propia de las cosas; toma un carácter diferente, según la naturaleza de los seres individuales; existir es conservarse á sí mismo. Esta tendencia se llama apetito cuando es conscia; por apetito se entiende lo que es la esencia misma del hombre, en tanto uno se le representa determinado á obrar por una modificación de su estado. Si se considera el apetito desde el aspecto espiritual, lleva el nombre de voluntad. Nace el placer cuando se satisface esta tendencia, el dolor cuando se contraría. El tránsito á un estado más favorable («más perfecto») está ligado al placer; el paso á un estado más desfavorable («imperfecto») va acompañado de dolor. Los estados, como inmóviles que son, no van acompañados de sentimientos. No hay comparación formal entre los estados; el sentimiento corresponde inmediatamente á su cambio.

Spinosa expresa aquí lo que podríamos llamar significación biológica del sentimiento, su relación con el aceleramiento ó disminución de la vida, y del mismo modo que vió claramente la importancia de la relación de contraste para la formación de los sentimientos (la ley de relatividad en el dominio de los sentimientos), arroja viva luz sobre el

---

fecto. Es el antiguo *esquiche* francés (siglo XVI), de donde el *esquisse* moderno y viene de ὀχεδιάζειν (bchediáxein), obrar apresuradamente. (*N. del T.*)

tercer punto principal de la psicología de los sentimientos, la importancia de las ideas y de las asociaciones de ideas para el desenvolvimiento de las especies particulares del sentimiento. Del apetito, del placer y del dolor, hace derivar, por medio de las leyes de la asociación de las ideas, las especies particulares de sentimiento. Amamos lo que nos produce placer y odiamos lo que nos causa dolor. Es más: amamos lo que favorece á lo que amamos, y odiamos lo que lo niega. Y si nos representamos un ser semejante á nosotros en función de un cierto sentimiento, involuntariamente nos asalta el mismo sentimiento. De ahí puede nacer la simpatía, pero también la envidia y el disgusto, si deseamos poseer sólo este don, estotro goce, y si pretendemos que otra persona tenga absolutamente el mismo carácter que á nosotros nos es peculiar. Después de estos principios generales, Spinosa desarrolla su concepción detalladamente. Fundó la teoría de la evolución en el dominio de los sentimientos, mostrando que bajo la influencia de las ideas, y por diversas suertes de combinaciones y de mezclas, nuestro espíritu puede tomar formas extraordinariamente distintas de las formas elementales originarias. Ha formulado Spinosa las condiciones del desenvolvimiento de los sentimientos. Hasta dónde puede uno atenerse al punto de partida que toma (la tendencia individual á conservarse), es cuestión que aquí no se discute.

f)—Ética y política.

Es característico en Spinosa que, teniendo su pensamiento un móvil práctico se eleve, no obstante, por cima del mundo finito de la experiencia, único en que los móviles y la tendencia práctica son posibles.

Spinosa protesta contra la legitimidad de toda apreciación cualitativa de la naturaleza; ésta sigue sus leyes eternas y nuestros juicios éticos, que reposan sobre una comparación de lo más perfecto con lo menos perfecto; según el ideal establecido por nosotros de la vida humana, no pue-

den aplicarse al ser eterno de la naturaleza, para el cual no existen el tiempo, la medida y el número. Spinosa insiste sobre la subjetividad de las cualidades éticas con la misma energía que después de Galileo se inculcaba la subjetividad de las cualidades sensibles. Por lo mismo que Spinosa perseveró en su concepción de la existencia «desde el punto de vista de la eternidad», no tiene necesidad de la ética real. No puede haber cuestiones éticas más que en un mundo en que la relación de tiempo es admisible, donde hay nacimiento y desarrollo, cambio y contraste; donde se forman modelos y se fijan objetos. Spinosa ha expresado esto justamente: «los juicios de bien y de mal reposan en una comparación». Pero en la unidad eterna de la divina é infinita naturaleza consigo misma desaparece toda comparación, porque desaparecen todas las diferencias y todos los contrastes. El examen de la teoría del conocimiento de Spinosa nos ha demostrado que todos los *enigmas* desaparecen «desde el punto de vista de la eternidad»; hemos visto que también desaparecen todos los *deberes*.

Pero del mismo modo que Spinosa distingue entre la *natura naturans* y la *natura naturata*, igualmente distingue entre el punto de vista puramente teórico y el punto de vista práctico. El punto de vista práctico solo es legítimo en la *natura naturata*. Spinosa establece una ética con el mismo derecho con que afirma la significación del mundo finito empírico de los modos. No es más inconsecuente al establecer una ética que al establecer de una manera general otras ideas que las de la substancia absoluta.'

La posibilidad de una ética está estrechamente ligada en Spinosa á su teoría psicológica de los sentimientos. El fundamento de la ética es la tendencia á perseverar en el ser que vive en el fondo de los diversos sentimientos y de las pasiones. De esta tendencia puede resultar, en efecto, la necesidad de no ser importunado por los sentimientos y las pasiones que provocan en nosotros causas exteriores. Como parte de la naturaleza, como modo entre los demás modos, el hom-

bre es dependiente y arrojado de una á otra ribera como las olas del mar, sin conocer ni el objeto ni la dirección. Aspiramos á conservar nuestro ser, á llegar á una plena actividad interior. La virtud ética fundamental es la *fuerza de alma* (*fortitudo*), potencia interior que hace al hombre libre é independiente. La virtud es precisamente la esencia ó la naturaleza misma del hombre, en tanto que ésta posee el poder de producir efectos que pueden comprenderse por las leyes de la naturaleza humana. Para poder alcanzar este carácter, debe penetrarse el hombre de que ningún sentimiento ni ningún apetito puede ser anulado en nosotros más que por un sentimiento y un apetito más fuertes. Spinosa apoya la prueba de esta proposición en la ley de inercia, que en razón de la identidad del espíritu y de la materia, tiene en el lado espiritual de la existencia su mejor remate. El desenvolvimiento ético es posible, porque pueden provocarse sentimientos que suplanten insensiblemente á los sentimientos por los que primitivamente fueron provocados. Cuando por la comparación de las formas y de los grados diferentes de conducta humana nos formamos un ideal de la naturaleza humana (*idea hominis, tanquam naturæ humanæ exemplar*) llamamos bueno á todo lo que nos aproxima á este ideal, malo á todo lo que nos impide aproximarnos y se forma una tendencia para llegar lo más cerca posible. El conocimiento del bien y el mal—bueno ó malo, es aquello que en realidad no es útil ó perjudicial—no es otra cosa que una alegría consciente cuando nos aproximamos al ideal, un disgusto consciente cuando nos alejamos; y este conocimiento, por lo mismo que es idéntico á un sentimiento, puede llegar á ser una fuerza en el alma. El hombre ve muy pronto que con sus propias fuerzas no puede llegar á la fuerza y á la libertad de espíritu completas. Es preciso que toda la vida exterior sea regular y ordenada. Esto es especialmente verdadero por lo que respecta al desarrollo de un verdadero conocimiento; esto solo se alcanza por la unión de las fuerzas; nada hay de otro lado que una tanto á los hombres como el buscar

bienes que á todos les sean comunes. Las únicas pasiones que engendran las pasiones entre los hombres, son aquellas que tienen por objeto algo que solo un individuo puede poseer. Cuanto más libertad y facultades intelectuales tengan los individuos, menos discordias habrá entre ellos y más obrarán en común, buscando todo lo que sea aprovechable á la naturaleza humana. Nada es tan útil al hombre como los hombres. Lo mejor sería que todos pudiesen ser como una *sola* alma y un *solo* cuerpo, buscando la utilidad común. He aquí por qué los que buscan su propio beneficio desean para ellos lo que quisieran para los demás, y de aquí que sean justos, fieles, honorables en su conducta. La fuerza (*fortitudo*) en que consiste la virtud, no se presenta solo bajo la forma de ardor vital *(animositas)* en medio de la que el hombre hace valer directamente su personalidad, sino bajo la forma de generosidad *(generositas)*, por la cual el hombre desea ayudar á su prójimo y asociársele.

Lo que caracteriza á Spinosa es la apreciación de los diversos sentimientos que da después de haber presentado la imagen ideal del desenvolvimiento humano. El placer es bueno en sí mismo; el dolor malo en sí mismo. Por eso el odio, el desprecio, la compasión, el arrepentimiento y la humildad, son malos como términos medios necesarios á la formación de los placeres. La razón de esto es que el placer corresponde á un progreso, y el dolor á un retroceso. El hombre de espíritu libre, guiado por el conocimiento verdadero, fija su atención en el desenvolvimiento positivo de la vida en sí mismo y en los demás. No piensa en la muerte; su sabiduría es una meditación acerca de la vida (*meditatio vitæ*), y no acerca de la muerte. Tiende á combatir con la generosidad y el amor el odio y la cólera de los demás. Quien ataca el odio, con el odio vive miserablemente; pero si el odio vence al amor, los vencidos retroceden con alegría, no porque disminuya su fuerza, sino porque aumenta. Un hombre demuestra su fuerza de espíritu colaborando á

que los demás vivan según su propio conocimiento libre (1).

La *Etica* de Spinosa conduce por este camino del esfuerzo para la conservación personal á la actividad práctica y á la constitución de sociedades; pero desde los orígenes se manifiestan en él tendencias místicas é individualistas. Desde su punto de vista psicológico anterior se impone siempre la concepción de que la esencia verdadera del hombre consiste en el puro conocimiento; puede ella desarrollarse, pero la naturaleza verdadera del hombre empuja, y el instinto de conservación de la existencia trae consigo el desarrollo del conocimiento. A los ojos de Spinosa, el único bien del que causas exteriores podían privarnos era el conocimiento de la conexión de nuestro espíritu con la naturaleza. Spinosa (véase *Etica*, IV, 22; Corolario con 26 Demostraciones) establece estas dos proposiciones: el esfuerzo para perseverar en su ser es el primero y único fundamento de la virtud; el esfuerzo para conocer (*conatus intelligendi*) es el primero y único fundamento de la virtud. Al lado de la psicología realista, según la que Spinosa concebía los sentimientos y las pasiones como potencias positivas de nuestro ser, hay otra concepción, según la que definía el sentimiento como una idea imperfecta ó confusa (*idea inadæquata sive confusa:* véase la explicación al terminar el libro III de la *Etica*). Según esta última explicación, la pasión desaparece cuando el conocimiento ha adquirido un desarrollo claro y completo. Mas no comprendemos que nosotros y nuestros estados se determinan por la naturaleza infinita, por la divinidad, que se manifiesta en nosotros como en todas las demás cosas, y nos consideramos, no seres aislados é impotentes, sino, por el contrario, comprendidos en la divinidad é idénticos á ella. En este pensamiento, fruto de la actividad suprema de nuestro espíritu, nos recreamos del mismo modo que pensande

(1) Una exposición más detallada de la *Etica* de Spinosa se encuentra en mi obra *Spinozas Livog Lare* (Vida y doctrinas de Spinosa), págs. 120-146.

en el Ser, que es la causa de la alegría que el conocimiento nos proporciona. Nace de ahí un amor intelectual de Dios (*amor intellectualis Dei*), que nos procura la paz suprema. Dios no es aquí objeto exterior; nuestra propia fuerza interior es una parte de la fuerza infinita, y nuestro amor se identifica con el infinito que Dios se tiene á sí mismo. El amor de Dios para los hombres y el amor de los hombres para Dios, son una misma cosa. Nos vemos á nosotros y á todas las demás cosas desde el punto de vista de la eternidad. Spinosa místico está aquí contra Spinosa psicólogo; pero el amor intelectual (humano y divino) debe estar por encima de toda génesis y de toda diferencia. Spinosa declara que el sentimiento corresponde á una *transición*, sea á un progreso, sea á un retroceso. No puede mantener la conclusión mística de la *Etica* donde explica el sentimiento, suprimiendo la ley de relación como un pensamiento oscuro.

En el V libro de la *Etica* se encuentra la doctrina de Spinosa sobre la inmortalidad. Nuestro ser verdadero se manifiesta por el amor intelectual de Dios, fundado sobre la inteligencia de nuestra unidad con el Ser absoluto: no depende del tiempo; es una parte del intelecto infinito (*intellectus infinitus*), de la idea de divinidad (*idea Dei*), que subsiste aunque los fenómenos espirituales particulares nazcan y pasen y que corresponde á la conservación del movimiento de la materia. Como forma inmediata de la actividad divina, nosotros somos inmortales; pero esta inmortalidad, que no supone una existencia *continuada*, sino una existencia *eterna* (la relación de tiempo no tiene significación alguna), parece ser debida á aquellos en donde se encuentra desarrollado el conocimiento más alto y, por consiguiente, la plena y clara espontaneidad (1). En la exposición spinosista no puede verse si esta

(1) La expresión que *el intellectus* y no la *imaginatio*, es eterna (*Etica*, V-38 Escolio y 40 Corolario), parece significar que sólo los individuos que se sobreponen al punto de vista de la imaginación (de la representación sensible), son órganos de la actividad del pensamiento que, como el conocimiento, no

existencia bajo forma de modo eterno de pensamiento (*modus cogitandi æternus)*, es personal ó no; su idea de la inmortalidad es, desde luego, muy diferente de la idea popular. Hace notar, al final, que la creencia en la eternidad de nuestro espíritu no es una condición de la ética, é indica que él mismo ha desarrollado su ética sin tener en cuenta esta concepción. La felicidad no es la recompensa á la virtud; es idéntica á la virtud. Porque no podemos dominar nuestras pasiones si no disfrutamos de la actividad suprema de nuestro espíritu.

Los profundos y sanos pensamientos de la *Ética* de Spinosa hubieran alcanzado toda su expansión si hubiese desenvuelto á la larga su teoría psicológica. El intelectualismo domina en él, sobre todo cuando quiere describir las formas más elevadas de la vida del espíritu. Por eso su ética es una ética para uso de los filósofos. No está reconocido el influjo de la abnegación inmediata y de la contemplación artística, aunque su «amor intelectual», fundado en la intuición, contenga indicaciones en este sentido. Pero nadie, sin prevención, podrá engolfarse en la lectura de la admirable obra de Spinosa, sin asociarse á las palabras de Goethe, cuando habla del inmenso interés que brota de cada frase y de la resignación sublime con que se somete de una vez para siem-

---

puede desaparecer. Además, por un término del *Breve tratado* (2.ª parte, prefacio, número 15), puede suponerse que el alma sea inmortal si se une á la substancia absoluta en medio del conocimiento y del amor. La idea que se presenta aquí en Spinosa, aparece frecuentemente en la historia del pensamiento No puedo detenerme más, y me limito á indicar algunas fuentes literarias. Platón (*La República* VII); Crisipo (*Dial. Laërt* VIII); Maimonides (véase Joël: *Zur genesis des Lehre des Spinozas*, pág. 66); Salomón Maimón: *Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben*; Berlín, 1792, pág. 178 y siguientes; Goethe: *Gespräche mit Eckermann*, 4 de Febrero y 1.º de Septiembre de 1829; Guillermo von Humboldt (véase Haym; *W. von Humboldt*, pág. 637 y siguientes); J. G. Fichte: *Die Thatsachen des Bewusztseins*, Stuttgart y Tubinga, 1817, pág. 197 y siguientes. C. H. Weisse: *Die philosophische Geheimlehre über die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums*. Luis Lambert (véase Ravaisson: *La philosophie en France au XIX siécle*, pág. 223).

pre á las grandes leyes de la existencia, en lugar de abrirse un camino á través de la vida con ayuda de mezquinos consuelos; y por último, de la atmósfera de paz, de calma, que flota sobre todo el libro.

Mas la paz debió conquistarla Spinosa á costa de grandes luchas. El individuo la conquista luchando contra las pasiones; este combate desarrolla una nueva pasión superior; los hombres, viviendo en sociedad, llegan á la paz aboliendo el salvajismo del estado de naturaleza, donde cada cual se atribuye tantos derechos como poder tiene, é instituyendo una autoridad que apacigüe los apetitos contrarios y ponga en armonía las tendencias de los individuos á perseverar en su ser. En su política como en su psicología, Spinosa sufre palpablemente la influencia de Hobbes. Sin embargo, no siente el temor estrecho y ciego que Hobbes sentía hacia la multitud. Es bastante lógico para persistir en su idea de que la naturaleza humana es idéntica en todos los hombres y que las medidas de seguridad son tan necesarias contra los que gobiernan como contra los que son gobernados. En los gobernantes no se pueden suponer móviles nobles, como tampoco en la multitud. Y si se cree que la multitud no entiende los asuntos públicos, eso proviene de que se le mantiene en la ignorancia á este propósito. Spinosa es uno de los primeros filósofos demócratas de los tiempos modernos; pero como su *Tratado político* no quedó terminado, no conocemos detalladamente su teoría de la democracia. Es significativo que Hobbes sostenga que una democracia es siempre una aristocracia de oradores; mientras que Spinosa supone que una monarquía es siempre una aristocracia de funcionarios. Es menester, naturalmente, que las funciones públicas estén siempre ejercidas por algunos; pero se trata de saber dónde se encuentra el último origen de la autoridad. Según Spinosa, es preciso que el Estado se apoye en la fuerza única de la multitud, fundándola en una voluntad única, del mismo modo que la fuerza del individuo crece cuando va unida á la fuerza de otros individuos. Pero esta unidad moral, de la que

depende la unidad del poder, no puede existir sino allí donde el Estado tiene en cuenta lo que la sana razón indica como útil á todos los hombres. Por amor á la paz se pueden consentir muchas cosas; pero si la esclavitud, la barbarie y el aislamiento viniesen á decorarse con el nombre de paz, la paz sería para los hombres la peor de todas las miserias. El Estado no debe hacer de los hombres animales ó máquinas; debe velar porque su actividad espiritual y física pueda desarrollarse libremente y puedan usar de su libre razón. El poder del Estado no se basa sino sobre la libre asociación de los individuos; así, pues. el individuo no renuncia á su derecho natural al entrar en el Estado; únicamente llega con eso á consolidar y ejercer este derecho. El Estado obraría contra su propio fin reprimiendo la libertad de pensamiento y de palabra de los individuos, el resultado más palpable sería hacer enemigos de los hombres mejores y más nobles del país.

Como Spinosa defiende la libertad de palabra, así defiende también la libertad completa de religión. Tal es el objeto principal de su *Tratado teológico-político*. Trata de demostrar aquí que la religión no tiene que ver ni con el Estado ni con la ciencia, y que el Estado, conforme á su naturaleza y á su fin, debe permitir á la vida moral interior desarrollarse con entera libertad. El Estado puede dirigir solamente la acción exterior, pero no el alma. Puede fijar un culto exterior, y desde este aspecto su dominación es preferible á una jerarquía. Pero aun cuando use así de su poder, lo mejor que puede hacer es cifrar la práctica de la religión en las obras de caridad y de justicia solamente. La naturaleza del espíritu (*ingenium*) es tan diferente entre los hombres, que uno siente respeto por lo que excita la risa del otro. Lo mejor, pues, es garantizar á cada uno su libre convicción y el derecho de interpretar los documentos religiosos según la tendencia de su propio espíritu (*ex suo ingenio*). La religión se distingue de la ciencia por su carácter práctico. Aspira á la piedad, no á la verdad. Los profetas no eran, intelectualmente hablando, hombres bien dotados. La imaginación era en ellos más fuer-

te que la inteligencia. Su oficio era inculcar al pueblo, por medio de imágenes y de símbolos, ideas que le indujesen á vivir en la obediencia á Dios; obediencia que se manifiesta por el amor al prójimo. El vulgo, que no puede seguir las conclusiones de la razón, debe tener por guías los modelos históricos. Solamente por eso se hace obediente; no por simple temor, sino por su propia voluntad y por su propia resignación. Las opiniones teóricas que los hombres pueden tener sobre Dios (según crean que es fuego, ó soplo, ó luz, ó pensamiento) son indiferentes, con tal de que posean en sí un ideal que pueda conducirles por el buen camino. Los profetas no han visto, según Spinosa, la verdad bajo su forma pura, sino solamente en imágenes; la sabiduría divina se ha revelado, por el contrario, inmediatamente en Cristo, el único que ha tenido la facultad de no concebir nada que no esté contenido en los primeros principios de nuestro conocimiento ó que no se derive de ellos. Spinosa declara en una carta (*Epístola 73*) que no comprende lo que quiere decir la Iglesia cuando enseña que Dios ha encarnado en la naturaleza humana; eso le parece tan imposible como la cuadratura del círculo. Cree, sin embargo, que la eterna sabiduría de Dios, que se manifiesta en todas las cosas, y principalmente en el espíritu humano, se ha revelado sobre todo en Cristo. Spinosa quiere que las Santas Escrituras sean sometidas á un examen puramente histórico. La Biblia debe ser explicada por sí misma. Solo después de haber comprobado lo que verdaderamente enseña la Biblia, se puede suscitar el problema de la verdad de esta doctrina. Del mismo modo que Spinosa afirmaba la independencia de la investigación científica y de la ética, así también afirma aquí la independencia del método histórico. Muestra su sentido histórico al exigir que en la interpretación de las Escrituras se tenga en cuenta lo que se sabe sobre la individualidad de los autores. Al mismo tiempo hay que examinar el origen de las Escrituras. El examen hecho por Spinosa le indujo á creer que los cinco libros de Moisés habían sido compuestos durante el destierro. La in-

vestigación moderna no van tan lejos; tiene, sin embargo, un predecesor en Spinosa.

La filosofía de la religión de Spinosa fué la primera en dar sus frutos. Antes de que Lessing y Goethe, y después los filósofos especulativos, se hubiesen afiliado á su secta, sus ideas ejercieron gran influencia en los Países Bajos hacia fines del siglo XVIII. Unos hicieron de ellas el fondo de su vida meditativa y sentimental, y aun se formaron sectas religiosas, de carácter tan pronto místico como racionalista, cuya concepción y práctica del cristianismo emanaban, por términos medios y con modificaciones más ó menos numerosas, de las obras del filósofo solitario. Hasta fines del siglo XVIII, la ortodoxia holandesa tuvo frecuentemente ocasión de declarar heréticas algunas ideas espinosistas. El espinosismo religioso se combinaba en su forma mística con la influencia de las obras de Jacobo Böhme, que desde fines del siglo XVII se leían con entusiasmo en los Países Bajos. ¡Cosa extraña! Los tres elementos que se habían fundido en una unidad original en el pensamiento de Spinosa, encontraron más tarde cada uno á su vez un asentimiento entusiasta: primero, el elemento religioso en los Países Bajos; luego, el elemento idealista en el Renacimiento alemán á fines del siglo XVIII; y, por último, el elemento realista en los filósofos y sabios de nuestra época. Y aun algunos pensadores que oficialmente no querían reconocerle, estaban profunda y vigorosamente influídos por él. Eso es cierto especialmente del hombre que se ha presentado muchas veces, por sí mismo y por otros, como el antípoda de Spinosa: Leibnitz.

6.—GODOFREDO GUILLERMO LEIBNITZ

a)—**Biografía y característica.**

En Descartes, Hobbes y Spinosa, encontramos tres grandes sistemas que, á pesar de todas las diferencias, tienen de común que establecen un encadenamiento natural, puramente mecánico en lo que al aspecto material de la existen-

cia concierne. Las consecuencias derivan en estos sistemas de los principios cuyo establecimiento había hecho posible la ciencia exacta de la naturaleza. Eran tentativas hechas para mostrar qué aspecto toma la existencia si estos principios son absolutamente valederos para todos los fenómenos materiales, créase ó no que hay más fenómenos que los materiales. Para muchos de la antigua escuela estos principios y estos sistemas nuevos eran el tipo de lo arbitrario y de la impiedad. Hacia fines del siglo XVII comienza, adoptando distintas formas, una reacción manifiesta. Desde el punto de vista de la filosofía, esta reacción ofrece grandísimo interés. No quería renunciar á los resultados científicos verdaderamente adquiridos, y trataba de sobreponerse á la concepción mecánica de la naturaleza, no por el exterior, por medio de un compromiso ó aliando elementos incompatibles, sino por el fondo, examinando los postulados que eran el fundamento del nuevo sistema, que intentaba conciliar con la concepción de la antigüedad y de la Edad Media, con la cual se había roto tan enérgicamente. En ese sentido Leibnitz caracteriza una reacción contra esos tres grandes pensadores. Pero jamás acaso se efectuó una reacción con tanta profundidad de espíritu, aunque Leibnitz se haya acomodado, conscientemente ó no, en su estilo á las opiniones conservadoras mucho más de lo que tenía derecho á hacer desde su punto de vista. Lo que desde el comienzo encontró Leibnitz de chocante en las ideas modernas, á pesar de toda su admiración por ellas y por sus intérpretes, es que amenazaban la consideración estética y religiosa de la naturaleza. Se negaba en el mundo la legitimidad de la noción de fin, y el mundo no parecía ser ya más que una simple máquina. La gran tarea de su vida fué conciliar ideas que venían de las regiones opuestas del mundo intelectual, y mientras se esforzaba en conseguir este fin, desplegó una profesión de pensamientos y de puntos de vista, de descubrimientos y de indicaciones, que es acaso única en la historia del pensamiento. En casi todos los dominios su actividad fué creadora ó inspiradora,

y aunque haya tratado materias muy diferentes, sus pensamientos poseen, sin embargo, una armonía interior, un tipo común.

Godofredo Guillermo Leibnitz nació el 21 de Junio en Leipzig. Su padre, sabio jurista y profesor de filosofía moral, murió cuando él era un niño, y el muchacho, abandonado á sí mismo la mayoría del tiempo, lo pasaba de preferencia en la biblioteca de su padre, donde leía lo más posible, al principio sobre todo novelas y obras de historia y luego obras escolásticas. A pesar de todos los obstáculos debidos á las lenguas extranjeras y al carácter abstruso de la materia, trataba de comprender por su solo esfuerzo lo que le caía en las manos. Los que le rodeaban, según cuenta en un bosquejo biográfico, temían primero que llegase á ser poeta, luego que se hiciese un escolástico: «No sabían que mi espíritu no podía llenarse de una sola especie de cosas.» Muy pronto comenzó á manifestarse en su espíritu el antagonismo entre la concepción mecánica y la concepción teleológica de la naturaleza. Cuenta que siendo muy joven se paseaba por un bosque cerca de Leipzig, preguntándose si debía persistir en la filosofía escolástica ó adherirse á las doctrinas nuevas. La necesidad de adquirir una cultura universal y de conocer las ciencias exactas le determinó á abandonar á Leipzig. Una vejación que sufrió le hizo renunciar al proyecto de obtener el grado de doctor en su ciudad natal. Lo obtuvo en Altdorff; luego pasó á Maguncia, donde á pesar de su poca edad, fué colocado al servicio del príncipe elector. Durante algunos años cautivaron su atención ciertos proyectos de reforma de la ciencia jurídica y de los códigos, á más de los estudios sobre la filosofía y las ciencias naturales. Quería suprimir la barbarie escolástica en el derecho y al mismo tiempo estaba cada vez más convencido de la victoria definitiva de la ciencia moderna de la naturaleza sobre la teoría escolástica. Durante algún tiempo, según una declaración que él mismo hizo más tarde (en *Los Nuevos Ensayos*), sintió una gran inclinación hacia la *secta de los espinosistas*. Pero el pensamiento predo-

minante en él era sostener que la naturaleza está determinada por fines, sin renunciar por eso á la ciencia mecánica de la naturaleza. Defendió con calor la nueva concepción científica de la naturaleza contra los representantes de la época antigua, contra su profesor Jacobo Thomasius y contra Hermam Conring, el célebre jurisconsulto y médico. Pero su ambición era demostrar que el encadenamiento mecánico de la naturaleza, muy lejos de excluir el pensamiento de una divina providencia, la supone absolutamente. Esta doble tendencia resalta claramente en un pequeño tratado (*Confessio naturæ contra atheistas*) y en las cartas á Jacobo Thomasius que datan de los años 1668 y 1669. Aquí Leibnitz es aún dualista; hay para él un abismo entre los dos principios que quiere fundir. Según sus propias expresiones, al estudiar á Keplero, á Galileo y á Descartes, se siente como «transportado á otro mundo»; pero el mundo antiguo debe ser ligado al mundo nuevo. Además de sus ocupaciones prácticas y su singular proyecto de la conquista de Egipto por los franceses, que presentó á Luis XIV (para desviar de Alemania su sed de conquistas) se abismó en París, bajo la dirección de Huyghens, en el estudio de las matemáticas, estudios que trajeron el descubrimiento del cálculo diferencial; al mismo tiempo cultivaba con ardor la filosofía cartesiana. Sus ideas hacia el año 1670 revelan la influencia de las obras de Hobbes. En un tratado de la filosofía de la naturaleza (*Hypothesis physica nova*, 1671) afirma con Hobbes y Gassendi la continuidad del movimiento por la idea de las tendencias al movimiento (*conatus*) en los más breves instantes y en las partes más pequeñas. Esta idea está conexionada con el descubrimiento que hizo en los años siguientes del papel de las cantidades infinitesimales en matemáticas. Desde esta época combate la teoría de Descartes sobre la conservación de la materia, y comienza á establecer en su lugar la conservación de la fuerza. La diferencia entre el espíritu y la materia consiste para él en esto: una tendencia que no se transforma en movimiento no puede, en el domi-

nio material, existir más que en un momento aislado; pero en la vida psíquica puede extenderse por el recuerdo y el pensamiento más allá de un instante. Esto es lo que expresa excelentemente con esta proposición: que un cuerpo es un espíritu momentáneo ó un espíritu sin recuerdo. En una carta del año 1761, dice: «Como la actividad del cuerpo consiste en el movimiento, así la actividad de las almas consiste en la tendencia (*conatus*), ó, por decirlo así, en un movimiento mínimo ó puntual; por lo demás, el alma no está, á decir verdad, más que en un solo punto del espacio, mientras que el cuerpo ocupa un lugar.» En estas indicaciones tenemos lo que podríamos llamar la segunda filosofía de Leibnitz. Trata de sobreponerse al dualismo y defiende la continuidad, adjudicando á las diferenciales de la materia una tendencia espiritual; pero aún no tiene una idea clara de las relaciones del mundo material con el mundo psíquico. Un punto de enlace oscuro ss encuentra en la noción de tendencia: Leibnitz no va más allá de esta vaga indicación. Lo que hay de cierto para él es que no se encontrará la solución si no se remonta uno de los datos de los fenómenos á sus elementos y á sus condiciones.

La actividad de Leibnitz se extendía á los diferentes dominios científicos; del mismo modo se esforzó por ponerse en contacto con hombres de muy diversas tendencias espirituales. En París trabó conocimiento con Huyghens, á cuyas ideas matemáticas y físicas debió mucho Leibnitz; seguramente por él ha concebido el principio de la conservación de la energía, que desempeña un papel tan importante en sus ideas. Antes se había dirigido por carta á Hobbes, pero no parece que hayan entablado una correspondencia. Durante su estancia en París, atrajo su atención Spinosa, cuyo *Tratado teológico-político* habíase publicado pocos años antes; la *Ética* no era aún accesible más que á un escaso número de elegidos. Tschirnhausen, matemático y filósofo que pertenecía á este círculo, y era uno de los corresponsales más sagaces de Spinosa, se encontró en París con Leib-

nitz y le dió un extracto de las ideas de Spinosa. Por un amigo común, Tschirnhausen hizo saber á Spinosa que había encontrado en París «á un joven llamado Leibnitz, muy versado en las diferentes ciencias, y desprovisto de los prejuicios teológicos corrientes, con el cual había trabado amistad, porque era un hombre que, como él, trabajaba en el cultivo de su espíritu y veía en esta labor la cosa más importante.» Tschirnhausen estima á su nuevo amigo digno de conocer la *Etica*; pide al maestro permiso para enseñársela, recordando que Leibnitz ha escrito ya una carta á Spinosa á propósito del *Tratado teológico-político*; Spinosa responde: «Yo creo conocer á ese Leibnitz por sus cartas. Pero no sé por qué ha venido á Francia, él, que era consejero áulico en Francfort. Según lo que yo he podido ver por sus cartas, es un hombre de espíritu libre y muy versado en todas las ciencias. Creo, sin embargo, que no sería razonable confiarle tan pronto mis escritos. Quisiera saber primero lo que hace en Francia, y lo que nuestro amigo Tschirnhausen pensará de él cuando haya cultivado bastante tiempo su amistad y conozca mejor su carácter.» Spinosa no tenía evidentemente confianza en Leibnitz, cuya ductilidad y complejidad no eran sin duda favorables siempre á su carácter intelectual, y daban por lo menos á la vida de su espíritu y de su actividad un tono absolutamente opuesto á las de Spinosa, que llevaba una vida de pensador, retirada y reconcentrada. La desconfianza de Spinosa resultó justificada. Leibnitz se aproxima á Spinosa en sus últimos resultados, si es lógico; mas no por eso deja de aprovechar todas las ocasiones de apartarse de él en sus obras ulteriores; á veces lo hace en términos que no serían de esperar de un hombre «despojado de los prejuicios teológicos corrientes». En esta época, sin embargo, deseaba muy ardientemente amistar con Spinosa. Después de una estancia de cuatro años en París (1672-1676), en que había disfrutado del trato con Antonio Arnauld, el gran teólogo jansenista y cartesiano (lo cual prueba su facultad de apreciar espíritus diferentes y de utilizarlos para su ense-

ñanza), pasó por Inglaterra y fué á Holanda, donde residió dos meses. Visitó en diferentes ocasiones á Spinosa y discutió con él de asuntos filosóficos. Por descubrimientos literarios muy recientes (1), se conocen las relaciones personales de estos dos pensadores. La amistad llegó á ser tan íntima, que Spinosa acabó por vencer sus escrúpulos y por enseñar la *Ética*. Leibnitz menciona, es cierto, en un solo lugar (en la *Teodicea*), su visita á Spinosa; pero habla de ella como si la conversación hubiese versado sobre cosas vulgares. No era una recomendación haber estado tan cerca de Spinosa. Además, en la edición de las obras de Spinosa, que fué publicada merced á sus amigos inmediatamente después de su muerte, están abreviadas diferentes cartas y muchas veces omitidos los nombres de los autores de las cartas, y Leibnitz, que esperaba esta publicación con impaciencia, se encontró muy desconcertado al encontrar impresa una de sus propias cartas (una carta completamente insignificante por lo demás) con su nombre en todas sus letras. No se sospechaba antes que Leibnitz hubiera escrito muchas cartas á Spinosa. La marcha del pensamiento de Spinosa ejerció gran influencia sobre Leibnitz; ha contribuido, sobre todo, á hacerle renunciar definitivamente á la teoría dualista. Se encuentran en él las ideas de Spinosa cuando hacía ver á los cartesianos que la diferencia entre el espíritu y la materia no impiden que puedan ser atributos de una misma substancia. Hay glosas y extractos de Leibnitz que proceden de la primera lectura de la *Ética* de Spinosa. En tres puntos hace concienzudas objeciones y todos tres son característicos de la marcha de su pensamiento. El primero es la 5.ª proposición del primer libro, la cual sostiene que no puede haber más que una sola substancia; el segundo es la exclusión de la inteligencia y de la voluntad de la «naturaleza naturante» (*Ethica*, II, 31);

(1) Véase á Ludwig Stein: *Leibnitz und Spinoza: Ein Beitrage zur Entwickelungsgeschichte der Leibnitzischen Philosophie.* Berlín, 1899. (Sobre todo, el capítulo IV.)

el tercero es el apéndice del primer libro con la célebre polémica contra las causas finales. Leibnitz no fué jamás espinosista, ni cartesiano, ni hobbista. Pero ha recibido de sus precursores vigorosos impulsos. Por lo que á Spinosa se refiere, Leibnitz se adhiere á la hipótesis de la identidad sentada por el autor de la *Ética* y la desenvuelve. Es fuerte equivocación deducir que Leibnitz niega la hipótesis de la identidad porque afirma la pluralidad de las substancias. Su tendencia aspiraba directamente á enlazar las dos maneras de ver; es una cuestión aparte saber hasta qué punto lo ha conseguido.

Hacia fines de 1676, Leibnitz tomó posesión del puesto de Consejero áulico y de bibliotecario del duque de Hanovre (*Braunschweig-Lüneburg*). Una multitud de trabajos administrativos, históricos y políticos, le atrajeron, y su celo incesante por recorrer todos los dominios provocó una voluminosa correspondencia. En la Biblioteca de Hanovre se conserva su correspondencia con más de un millar de personas. Pero del mismo modo que el pensamiento principal de su filosofía era que la existencia consiste en una multitud de seres individuales, cada uno de los cuales posee su originalidad y forma una armonía y una continuidad recíprocas, del mismo modo hay un lazo interior entre sus investigaciones en los diferentes dominios. Sus ojos estaban abiertos á los hechos insignificantes, á las diferencias imperceptibles que pueden, sin embargo, revelarse como realidades por su conjunción y su totalización. Sus matemáticas, su física y su filosofía, nos muestran este rasgo. Pero no concedía menos importancia á la continuidad, al encadenamiento interior de todas las cosas. Lo que le interesaba en sus estudios históricos era el lazo del pasado con el presente, y un interés análogo le determinó á procurarse informes sobre China por medio de misioneros jesuítas. Consideraba el sentido de lo que es prácticamente útil como el de la ciencia y el de la Iglesia. Velaba por la explotación de las minas en el ducado; trabajaba en la creación de academias; proponía la transformación de los conventos en estableci-

mientos científicos; negociaba con Bossuet con la mira de unir las Iglesias católica y protestante, y más tarde con teólogos protestantes con la mira de unir las Iglesias luterana y reformada. A Pedro el Grande, á quien admiraba sobremanera y con el cual tuvo muchas conversaciones, propúsole reformas y medidas para favorecer la lingüística y la ciencia de la naturaleza. Como filósofo del lenguaje, tenía una vista tan certera y afirmaba el valor de la experiencia para el estudio de la lingüística con tal energía, que Max Müller ha podido decir de él que si hubiese sido comprendido y apoyado por los sabios de la época, la lingüística se hubiera formado un siglo antes como ciencia inductiva. Del mismo modo, en el dominio de la medicina emitió ideas considerables. No es extraño que pueda declarar en una carta: «No puedo decir cuán extraordinariamente distraído estoy. Hago investigaciones en los archivos, retiro papeles viejos y recojo documentos inéditos. Recibo y mando cartas en gran número. Pero tengo tantas novedades en matemáticas, tantos pensamientos en filosofía, tantas otras observaciones literarias, que no quisiera dejar perder, que muchas veces no sé por dónde comenzar.» Leibnitz no consiguió concentrarse en una obra que exprese la esencia de su personalidad y de su pensamiento. No era, como Spinosa, «el hombre de un solo libro». Ha emitido sus ideas en una multitud de cartas y de pequeños tratados que no están aún publicados en total. Los escritos filosóficos más importantes que se han publicado hasta ahora se encuentran en la edición de Gerhardt (7 volúmenes); pero muchos se encuentran aún en la biblioteca de Hanovre. Este hombre poseía una fuerza de trabajo y una movilidad de pensamiento increíbles. En su sistema la existencia se refleja hasta lo infinito en las almas individuales; del mismo modo sentía la necesidad de hacer inteligible su sistema colocándose en los puntos de vista muy distintos con los cuales estaba en contacto. Por la correspondencia con el jansenista Arnauld, acabó por tener claramente conciencia de su sistema. Pero no veía

inconveniente en darle una forma escolástica, á fin de que los amigos que contaba entre los jesuítas lo encontrasen admisible. Lo reconstruyó bajo una forma más popular para filosofar con la princesa de Hanovre ó la reina de Prusia, ó para dar al príncipe Eugenio una exposición de su doctrina (que se ha llamado más tarde la *Monadología).*

No hemos aún rastreado la exposición de las ideas filosóficas de Leibnitz hasta su conclusión, hasta llegar al punto en que pudo decir que creía haber encontrado «un nuevo aspecto del interior de las cosas». Hemos visto que defendía la legitimidad de la ciencia mecánica de la naturaleza, pero que quería conciliar con ella la concepción teleológica, primeramente de una manera más dualista, luego (de acuerdo con Hobbes y Spinosa) de una manera más monista. Estaba convencido de que «los modernos habían llevado la reforma demasiado lejos» al hacer de todo máquinas; pero también estaba convencido de que no se ha hecho, hasta ahora, más que cubrirse de ridículo al intentar refutar el riguroso encadenamiento mecánico de los procesos materiales que se presentan más estrictamente ligados á los fenómenos del espíritu.

Leibnitz escribe en una carta de 1697: «He decidido de la mayoría de mis sentimientos, después de una deliberación de veinte años, porque he comenzado á meditar muy joven. Sin embargo, me he modificado y cambiado con la nueva cultura, y sólo desde hace unos dos años próximamente me encuentro satisfecho.» Esta declaración alude al año 1685. Ese año, Leibnitz redactó un tratado (*Pequeño discurso de metafísica*), que envió, al comienzo del año siguiente, á Arnauld. Declara allí que la existencia consiste en substancias individuales; en cada una de ellas, el mundo está expresado por una de las fases posibles en número infinito, bajo las cuales puede contemplarse en el pensamiento divino; cada existencia individual es una idea de Dios, realizada por una «emanación» continua. La extensión y el movimiento no son más que fenómenos, como las cualidades sensibles. La fuerza sola, y no el movimiento, subsiste, y la

fuerza es idéntica á la substancia. Este discurso fué preparado por otro anterior (de 1680), donde expone por primera vez que el fondo íntimo del movimiento, al cual los sistemas modernos reducían todo en el universo material, no está aún suficientemente explicado (*intima motus nondum patent*); después de lo cual supone que ser (existir, ser substancia) y ser activo, es una sola é idéntica cosa; y, además, toda fuerza ó toda tendencia es actividad (1). La proposición: que toda substancia obra y que todo lo que obra es substan-

(1) El artículo de 1680 no lleva título. Erdmann, que fué el primero que lo sacó de la biblioteca de Hanovre, le dió (en su edición de la *Opera philosophica* de Leibnitz, 1840) el título siguiente: *De vera methodo philosophiæ et teologiæ*; y lo hizo remontar á la época de 1690 á 1691. Indicios internos ó externos demuestran que debe tener un origen más remoto, en particular la comparación con el *Pequeño discurso de Metafísica*, que fué compuesto en 1685 y enviado á Arnauld el año siguiente. Cf. á este propósito Selver: *Der Entwickelungsgang der Leibnitz schen Monadenlehre bis*, 1695 (*Philosophische Studien herausgegen von W. Wundt*, III, pág. 444); Ludwig Stein: *Leibnitz und Spinoza*. En su excelente exposición de la historia de la exposición de Leibnitz, Stein concede demasiada importancia á la influencia que ejerció sobre Leibniz el estudio de Platón. Sin duda es muy característico que en el curso de los años, tan importantes para la formación de su madurez filosófica, se haya ocupado de tal manera de Platón, y que, entre otras cosas, cite nada menos que dos veces el famoso pasaje del *Fedon* sobre las causas finales. Pero eso me parece más bien un síntoma que una causa. Leibnitz tenía desde un principio la convicción inquebrantable de que las causas finales son legítimas; eso era una consecuencia de sus concepciones religiosas, y durante toda su juventud había tratado de ponerlas en armonía con sus teorías científicas. Platón no pudo enseñarle nada de nuevo á este respecto. Encuentro especialmente que es una explicación poco conforme á la realidad cuando Stein deduce la proposición de la identidad de la substancia y de la fuerza de Leibnitz de la teoría de Platón (expresada en un solo lugar), sobre las ideas concebidas como fuerzas operadoras. Desde 1670, Leibnitz se había ocupado de los conceptos de fuerza y de tendencia, y hace pasar estos conceptos de sus estudios de matemáticas y de física á su filosofía, y los emplea en vivificar el concepto de substancia. Algunos autores ven en el progreso hecho por Leibnitz en 1680 *una substancialización de la fuerza*; creo, sin embargo, que sería más exacto trastrocar los términos y hablar de *una conversión de la substancia en fuerza*. En realidad, el tratado de 1680 trajo la disolución del concepto cartesiano y spinosista de substancia.

cia (*omnem substantiam agere at omne agens substantiam appellari*), es, acaso, la más importante de toda la filosofía de Leibnitz. Por ella puso un término al misticismo ó á la mitología, que se representa la esencia de las cosas como una esencia inmóvil, como una existencia invariable en sí. Leibnitz encontró la posibilidad de conciliar la teología y el mecanismo, admitiendo que las fuerzas que forman la naturaleza íntima de los seres y de los fenómenos individuales, que persisten bajo todos los cambios, emanan de la esencia divina y obran con la mira de fines útiles. Los fines divinos son entonces satisfechos en la naturaleza, sin que haya ruptura en el orden regido por las leyes y á causa de este orden precisamente. El progreso realizado desde 1680 al *Discurso* de 1685, consiste, sobre todo, en que afirma el carácter *individual* de las substancias, y en que las concibe por analogía con las almas de los hombres y de los animales. Cada ser en particular es un mundo en pequeño: se desarrolla conforme á sus leyes interiores y por su propia fuerza; es una irradiación especial de la fuerza divina; y en razón de la comunidad de origen, este desarrollo está en armonía con el desarrollo de todos los demás seres. El sistema de Leibnitz había terminado. Salió al público primero en una disertación impresa en 1695 en el *Journal des Savants* (*Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las substancias*). Leibnitz no empleó el término «mónadas» hasta más tarde (1696). No es probable que haya tomado este término de Bruno; históricamente, no se puede comprobar además ninguna influencia directa de Bruno en Leibnitz, por grande que sea la afinidad que presentan muchas de sus ideas. Es más verosímil (como se ha conjeturado en estos últimos tiempos) que haya tomado este término del químico místico Van Helmont el joven, con el cual había entrado en relación poco tiempo antes del momento en que se encuentra por primera vez la palabra «mónada» en sus obras.

Leibnitz obedecía á su propia definición de la substancia,

que es lo que obra constantemente. Aun cuando su sistema estaba formado, continuó desarrollando sus ideas fundamentales en la forma más clara posible. Su vasta correspondencia y sus muchas relaciones personales, le proporcionaron numerosas ocasiones. Así, durante su estancia en Viena (1714), compuso, para el Príncipe Eugenio, una exposición de su teoría de las mónadas, que fué impreso después de su muerte con el título de *Monadología*. Al mismo tiempo observaba, con atención, los movimientos de la época. Tuvo con dos pensadores eminentes una discusión, que llevó á cabo con mucha cortesía. Hizo en sus *Nuevos Ensayos* la crítica genial y en nuestros días aún instructiva, de la tentativa que había hecho Locke de derivar todo conocimiento de la experiencia; defendía especialmente la importancia de las condiciones interiores, de las condiciones contenidas en la propia naturaleza de los temas de conocimiento. Habiendo muerto Locke antes de que Leibnitz terminara su obra, no quiso éste publicarla; así que no tuvo en la discusión filosófica toda la influencia que seguramente hubiera podido tener. No se publicó hasta 1765. El segundo contemporáneo, contra cuyas ideas Leibnitz se sintió inducido á tomar la pluma, fué Pedro Bayle. Este había criticado la tentativa, hecha por muchos teólogos y filósofos, de demostrar que hay armonía entre la hipótesis de una acción omnipotente y divina y el mal moral y físico del mundo; suponía que filosóficamente se podía defender mucho más fácilmente la hipótesis de dos principios opuestos, uno bueno y uno malo, dada la naturaleza real del mundo. Leibnitz trató, por el contrario, en la *Teodicea*, publicada en 1710, de probar la concordancia de la teología con la filosofía y de fundar la aserción de que el mundo real es el mejor de los mundos posibles. Es la obra más floja de Leibnitz, larga y descosida en la forma, vaga y popular, en el mal sentido de la palabra, en la conexión de las ideas. En ninguna otra obra se acomoda á este giro de ideas, que no hubiera debido admitir en su sistema si hubiera sido perfectamente lógico. Fué una desgracia que durante el

siglo XVIII se haya conocido á Leibnitz por esta obra. Los *Nuevos Ensayos* permanecían sepultados en la Biblioteca de Hanovre y los trabajos magníficos y geniales contenidos en las revistas y que expresaban sus verdaderas ideas fundamentales, no eran accesibles más que á un escaso número de elegidos.

La tentativa de Leibnitz de unir y conciliar la religión y la filosofía, fué seguramente hecha de buena fe; de eso no cabe duda. Era un pensamiento que desde su juventud ocupaba toda su vida. Sin embargo, no era una naturaleza propiamente religiosa. Eso lo demuestra la ligereza con que podía desdeñar las oposiciones confesionales. Lo que le interesaba era más bien la religión natural que la religión positiva y su sentido de lo individual y de lo característico le hacía fácil y atractivo el estudio de los diferentes sistemas religiosos. Del mismo modo su fe en la armonía de todas las particularidades y tendencias individuales, engendró en él el deseo de reconciliar las Iglesias desunidas. Este deseo, sin embargo, no era compartido por hombres como Bossuet y Spencer, que eran incapaces de encontrar nada legítimo en confesiones distintas de la suya. Arnauld le invitó á convertirse á la verdadera fe, más bien que á reflexionar en la armonía de las cosas. Lo que caracteriza bien á Leibnitz, es la historia de los dos hermanos que gustaba de narrar; uno de los dos hermanos, habiendo pasado al catolicismo, trataba de convencer al otro, mientras que éste ponía el mismo celo en reducirle al protestantismo. El resultado fué que los dos se convencieron uno á otro, ¡y al fin Dios tuvo misericordia de los dos hermanos por su gran celo! Lo que interesaba á Leibnitz, era la fuerza interna y la tendencia interna de las mónadas, y no solamente la manera particular con que la fuerza se manifiesta en la mónada aislada, que encuentra muchas veces que esta manera es la única buena. Leibnitz tenía fe en la armonía universal, que para él no era solamente un resultado del porvenir, sino que existía ya en los espíritus, con tal de que pudiesen tener conciencia de ello.

En cada libro que Leibnitz leía (y leía muchos), encontraba algo interesante é instructivo, y sabiendo el aspecto diferente bajo el cual pueden presentarse las cosas, se inclinaba á defender aun lo mismo que no podía aprobar. Sabía hablar con las personas de todas las posiciones sobre lo que les interesaba. Su creencia en las mónadas se extendía hasta las formas humildes. Evitaba matar animales, y cuando cogía un insecto para examinarlo en el microscopio, lo colocaba con precaución en la hoja de donde lo había quitado. Dulce y alegre, extraño á todas las emociones violentas, siempre ocupado por el pensamiento y por el estudio; así atravesaba el mundo. Pasó sus últimos años en la soledad. Sus numerosos trabajos no le habían dejado tiempo á casarse, como él mismo decía, y luego ya fué demasiado tarde. Llegó en la corte de Hanovre á «consejero privado», aunque en sus últimos años (después de la muerte de sus protectores principescos), se supone que había caído en desgracia. Su ortodoxia era sospechosa al clero y al pueblo, porque no iba á la iglesia; se explicaba su nombre en alemán vulgar por Lövenix, es decir, el que no cree en nada (*Glaube nichts*). A su muerte (1716), pocas personas le acompañaron. Su divisa era: *Toda hora perdida, es una partícula de la vida que se va.* Se inscribió en su tumba, y sobre ella púsose también una espiral con la leyenda: *inclinata resurget* («no se inclina más que para subir»).

b)—**Teoría de las mónadas.**

Después de esta ojeada general sobre el desarrollo histórico de la filosofía de Leibnitz, nuestra tarea será dar una exposición sistemática. Las obras que forman, sobre todo, la base de este estudio, son: *Discurso de metafísica* (1685), *Sistema Nuevo* (1695), *Carta á Basnage* (1698), *De ipsa natura* (1698) y la *Monadología* (1714). Pero hay que consultar conjuntamente una multitud de cartas y de pequeños tratados.

Leibnitz funda su filosofía en el análisis de los principios de la ciencia de la naturaleza. Reconoce estos principios,

sin restricción, como Hobbes y como Spinosa; pero encuentra que son oriundos de concepciones más profundas para él; la física tiene su razón de ser en la metafísica. Se trata, ante todo, de ver cómo, según Leibnitz, hay que proceder á esta transición de la física á la metafísica. Cuando la ciencia nueva aspira á reducirlo todo al movimiento en la naturaleza, Leibnitz aprueba, en absoluto, esta tendencia. Pero como filósofo se pregunta: ¿qué realidad posee el mismo movimiento? ¿Y qué causa tiene? Todo movimiento es relativo. Si se cree que una cosa se mueve, eso dependerá del punto de vista desde donde se mire esa cosa. La realidad, propiamente dicha, no es el movimiento mismo, sino la fuerza, que es su causa, y que subsiste aun cuando el movimiento cese. Los cartesianos, que enseñaban que la cantidad de movimiento es siempre la misma en el mundo, aun suponiendo que el movimiento pase al reposo y á la inversa, se veían forzados á admitir soluciones perpetuas de continuidad, porque el tránsito del movimiento al reposo, así como del reposo al movimiento, era inexplicable. La continuidad no puede sostenerse sino por medio de la *noción de fuerza* ó tendencia (*conatus*). No hay ya, entonces, entre el movimiento y el reposo más que una diferencia relativa; son formas fenomenales diferentes de la fuerza. Es la fuerza que subsiste. No hay inmovilidad absoluta. No hay cuerpo en movimiento en un solo é idéntico lugar del espacio, ni siquiera durante el momento más breve que pueda uno figurarse. Si se pregunta lo que es fuerza, Leibnitz responde: *lo que hay en el estado presente que lleva consigo un cambio para el porvenir (Carta á Basnage)*: lo que hay de real en la existencia. Leibnitz llega igualmente á esta idea por la crítica de la noción de átomo, tal como el atomismo de entonces la concebía. La hipótesis de átomos absolutamente duros sería contraria á la conservación de la fuerza y de la continuidad, porque en todo choque se perdería fuerza. Por eso los átomos deben ser elásticos (como ya enseñaba Huyghens) y, por consiguiente, componerse de partes; afirmar que hay átomos absolutos es

contradecirse. Cuando examinamos las cosas á fondo, encontramos donde quiera la actividad. Leibnitz dice en un carta: «Los átomos solo son efecto de la debilidad de nuestra imaginación, que gusta de descansar y de apresurarse á llegar á un fin en las subdivisiones ó análisis». (*Carta á Hartsoeker*, 1710.) La diferencia entre lo sólido y lo líquido es relativa, del mismo modo que es relativo el movimiento. Desde este punto de vista solo la fuerza posee una realidad verdadera.

Leibnitz expresa en el lenguaje de su época que la fuerza es la realidad propiamente dicha, diciendo que la fuerza es la substancia y que toda substancia es fuerza. La noción de fuerza se enlaza estrechamente con la *noción de ley;* en un estado la fuerza es la que hace que en el porvenir se produzca una modificación. La condición de toda aplicación de la noción de fuerza es, pues, un orden regular de estados variables. Por eso el principio de la razón suficiente, según el cual todo tiene una razón, es el verdadero principio fundamental de la filosofía de Leibnitz, aunque no lo plantee formalmente en principio sino en obras posteriores (en la *Teodicea* y la *Monadología).* A la noción de ley se asocia también en Leibnitz otra noción fundamental: *la noción de individualidad.* Individualidad significa para él la ley según la cual se suceden los cambios de los estados de un ser. Cada individuo, por decirlo así, tiene su fórmula. Del mismo modo que en una serie matemática se pueden encontrar los términos siguientes cuando se ha encontrado la ley del orden de los primeros términos, del mismo modo se observa un orden semejante en las modificaciones interiores de un ser individual. La individualidad consiste en la ley de sucesión de estos cambios: *la ley del cambio hace la individualidad de cada substancia particular. (Carta á Basnage.)* En el *Discurso de metafísica,* donde por primera vez introduce la noción de substancia individual, Leibnitz compara las relaciones entre la substancia y sus estados variables con las relaciones entre el sujeto y el atributo de un juicio lógi-

co; en un juicio lógico debe ser posible encontrar el atributo contenido en el sujeto desde el momento en que se conoce éste por completo; del mismo modo el que conoce la naturaleza del individuo podrá derivar de ella estados variables. Hay continuidad entre ellos, puesto que el siguiente tiene siempre su razón en el precedente. Cada una de estas substancias en particular es, por consiguiente, un mundo en pequeño; se desarrolla según sus propias tendencias interiores y tiene su propia vida interior. Sólo puede nacer ó perecer por milagro una substancia semejante. Y cada substancia tiene su ley propia diferente de las otras substancias.

Si se pregunta por qué lo real, lo que existe (la substancia), debe ser individual, Leibnitz responde: porque no pueden existir más que *unidades*, seres individuales. Censura á los cartesianos, no solamente por atribuir una realidad absoluta al movimiento, sino también por atribuir una realidad absoluta á la extensión y hacer de ella la substancia. Ya en las observaciones que hizo al leer la *Ética* de Spinosa, notó que no es cierto que los cuerpos sean substancias; no así las almas. Esta declaración indica la tendencia de su pensamiento. En sus obras posteriores reaparece siempre bajo formas muchas veces variadas el orden de ideas siguiente: la extensión supone algo que es extenso, es decir, repetido muchas veces. Pero la naturaleza del compuesto depende del componente. No es el agregado el que posee la realidad, sino las unidades de que se compone. Si no hubiese substancias absolutamente sencillas, no habría realidad alguna. La hipótesis de la realidad de la materia extensa tiene, además, el inconveniente de que su divisibilidad llega hasta el infinito, á causa de la ley de continuidad. Las verdaderas unidades no pueden ser materiales y extensas por esta razón; por otra parte, si no existiesen estas unidades absolutas, la materia no sería más que una vana apariencia sin significación real. Unicamente lo absolutamente simple y lo absolutamente indivisible puede ser substancia y no puede ser material.

Antes de preguntarnos lo que es, debemos hacer notar aún una determinación importante. Leibnitz partía de los principios de la ciencia de la naturaleza. Para él lo más importante era el principio de la conservación de la energía (1). Era para él *el fundamento de las leyes de la naturaleza* (FUNDAMENTUM NATURÆ LEJUM). Ahora bien; este fundamento de las leyes de la naturaleza no puede comprenderse, según Leibnitz (véase en particular *De ipsa natura*; edición Erdmann, página 155), sino por un razonamiento teleológico: es necesario que en el mundo la misma cantidad de energía se haya conservado; pero esta necesidad depende de que la sabiduría y el orden divinos reinen en el mundo; el primer principio ó la primera «razón suficiente» del mecanismo es una causa final, un *principio teleológico*. Es lo que Leibnitz expone como sigue en un pequeño tratado dirigido contra el físico Papin (*De legibus naturæ*, edición Dutens, III, p. 255); la causa y el efecto deben siempre corresponderse, deben ser equivalentes. Si hubiese más en el efecto que en la causa, obtendríamos un *perpetuum mobile*; si hubiese más en el efecto que en la causa, la misma causa no podría reproducirse jamás; la naturaleza retrocedería continuamente, la perfección iría disminuyendo. De las dos maneras sería contrario á la sabiduría y á la inmovilidad divinas. Si hay equivalencia en la naturaleza entre la causa y el efecto, excluyendo las otras dos posibilidades, eso no puede afirmarse, según Leibnitz, por las matemáticas ó por la mecánica pura; hay que explicarlo teleológicamente.

(1) Como hemos hecho notar ya, esta ley procede de Huyghens, que en su teoría del péndulo ha desarrollado indicaciones emitidas por Galileo y que hemos encontrado también en los discípulos de Galileo, Gassendi y Hobbes. (Vid. Mach: *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, p. 107; Praga, 1872). Leibnitz sostenía la conservación de la energía contra los partidarios de Newton, que querían negarla. Véase su interesante polémica contra Clarke en sus *Opera philosophica*, edic. Erdmann, p. 746 y siguientes. Para la posición de Descartes, de Newton y de Leibnitz, concerniente á este principio, Cf. Rosenberg: *Isaac Newton und seine physikalischen Principien*, p. 409-412: Leipzig, 1895.

La ley, según la cual los seres individuales particulares, que son las verdaderas realidades, desarrollan sus estados variables, es para Leibnitz una ley según la cual pasan á estados, no solamente nuevos, sino más perfectos. La relación de causa á efecto es, pues, idéntica por respecto del medio al fin ó en último análisis, la existencia está organizada de tal suerte que las leyes puramente mecánicas obren en el sentido exigido por las leyes de la justicia y del amor. Las dos especies de leyes se reunen con respecto al individuo en la ley inmanente á la existencia propia á todo individuo *(lex ínsita)*. Como vemos, Leibnitz está de tal manera penetrado de la ley de conservación de la energía, que no ve que teleológicamente no importa, en absoluto, que se conserve la misma cantidad de energía, sino que se conserve bajo una forma favorable y útil al sostén y al desarrollo de la vida. Esa es una consideración cuyo sentido no se ha hecho manifiesto sino después de recientes exámenes. Aunque Leibnitz funda así teleológicamente el poder mecánico de la naturaleza, no es su intención querer volver á introducir las causas finales y permitir explicar los fenómenos naturales invocando las fuerzas internas ó la finalidad. En los detalles hay que proceder según el método rigurosamente mecánico; el mecanismo en conjunto, ó más bien los primeros principios del mecanismo solos, no pueden explicarse sino por la concepción teleológica. El encadenamiento mecánico de la naturaleza es el hecho de que parte toda la filosofía de Leibnitz, lo mismo que la de Hobbes y Spinosa (1).

---

(1) Un fragmento recientemente publicado de Leibnitz expresa de una manera instructiva la *relación entre su teoría del alma y del cuerpo, su teoría de la teleología y del mecanismo y su teoría de Dios y del mundo.* Dice así: *Anima quomodo agat in corpus. Ut deus in mundum: id est non per modum miraculi, sed per mechanicas leges; itaque si per impossibile tollerentur mentes, at manerent leges naturæ, eadem fierent ac si essent mentes, et libri etiam scriberentur legerenturque á machinis humanis nihil intelligentibus. Verum sciendum est hoc esse impossibile, ut tollantur mentes salvis legibus mechanicis. Nam leges mechanicæ generales sunt voluntatis divinæ decreta, et leges mechanicæ*

El nombre técnico del ser individual absoluto que forma para Leibnitz la realidad verdadera es la *mónada*. Esta palabra griega significa unidad y no designa, pues, á los seres más que por su lado formal. Si preguntamos lo que es propiamente esta unidad individual con sus estados internos desarrollados conforme á cierta ley, Leibnitz nos responde que debemos figurárnoslo por analogía con nuestras propias almas. No lo expresa categóricamente en el *Discurso*. Pero en la correspondencia con Arnauld dice lo siguiente: «La unidad sustancial exige un ser perfecto, indivisible y naturalmente indestructible, puesto que su noción envuelve todo lo que debe sucederle, lo que no podría encontrarse ni en la figura ni en el movimiento, sino en un alma ó forma substancial, *á ejemplo* de lo que se llama yo.» (*Carta á Arnauld*, Noviembre de 1686.) El análisis objetivo se completa aquí por un análisis subjetivo. En nosotros mismos encontramos, mediante la observación del yo, estados internos (sensaciones, sentimientos, pensamientos) que cambian, y una tendencia ó un apetito que nos induce á pasar de un estado á otro. Por medio de esta observación subjetiva y con el auxilio de la analogía debemos hacer inteligible la naturaleza de las mónadas. Nuestra alma no es más que una mónada particular, pero no tenemos motivo para creer que estamos solos en la naturaleza. Por el contrario, según la ley de continuidad que excluye los tránsitos bruscos en la naturaleza, debemos admitir que hay un número infinito de grados de la existencia que conocemos nosotros mismos; es siempre y dondequiera la misma cosa, con distintos grados de perfección. La ley de analogía nos manda profesar un principio: «Todo como

---

speciales in unoquoque corpore (quæ ex generalibus sequuntur) sunt decreta animæ sive formæ ejus, contendentis ad bonum unum sive ad perfectionem... Omnia in tota natura demonstrari possunt tum per causas finales, tum per causas efficientes. Natura nihil facit frustra; natura agit per vias brevissimas, modo sint, regulares». (Bodeman: *Die Leibnitz—Handschriften der Kgl. öffentlichen Bibliotek zu Hannover;* p. 89; Hannover un. Leipzig, año 1855.)

aquí» (1). *La ley de la analogía*, según la cual concebimos cualquier otra existencia como no diferente de la nuestra más que en grado, es para Leibnitz tan solo una forma especial de la ley de continuidad y deriva como ella del principio de razón suficiente. Si no se admite una animación general en los grados inferiores y superiores, no se comprende del todo cómo la sensación y la conciencia pueden nacer. Del mismo modo que la formación del movimiento era inexplicable á los cartesianos, porque no se remontaban á la fuerza, de igual manera la formación de la conciencia era para ellos un enigma, porque no tenían en cuenta los grados y formas obscuros de la vida psíquica de lo inconsciente, de la tendencia y de la aspiración que no se despiertan á la claridad de la conciencia sino en los grados superiores de la vida. En nosotros percibimos sin cesar la sucesión de los estados claramente conscientes, obscuros é inconscientes. Por analogía con eso debemos representarnos mónadas en todos los grados de claridad de la conciencia, en todos los grados de claridad y de obscuridad. Hay mónadas que duermen, que sueñan, que están más ó menos despiertas. La identidad de la naturaleza lleva á esta noción. La parte de la materia que forma el cuerpo humano, no podría ser la única que estuviese dotada de la facultad de sentir ó de querer. Se debe poder encontrar en los grados inferiores algo análogo, llámese ó no alma. Leibnitz llama á esta aplicación de la analogía en una carta (Mayo de 1764) «mi gran principio de las cosas naturales».

El medio por el cual todas las mitologías y los sistemas

---

(1) El «Todo como aquí» de Leibnitz tiene el mismo origen que el «Todo como entre nosotros» de Holberg, es decir, la comedia: Arlequín emperador de la luna. (*Teatro italiano de Ghérardi*, primer volumen) Véanse *Nouveaux Essais*, IV, 16, 12. (Erdmann, p. 391 y siguientes.) «Casi se diría que es el Imperio de la luna de Arlequín todo como aquí». Además de este pasaje hay que notar, en lo que concierne á la ley de la analogía: *Carta á Arnauld*, Noviembre 1686. (*Gherardts Augabe*, II, página 175 y siguientes); *De ipsa natura* (Erdmann, p. 137); *Nouveaux Essais*, t. I (Erdmann, p. 205) y III, 6, 14 (Erdmann, página 312); pasajes de cartas (Gerhardt, II, p. 276; IV, p. 343).

especulativos antiguos llegaron (sin tener conciencia de ello) á admitir la supremacía del espíritu en la existencia, es seguido por Leibnitz con todo conocimiento de causa. Muestra claramente el punto en que comienza todo idealismo metafísico. Aquí también lo que le guía es la hipótesis de la inteligibilidad completa é íntegra de la existencia. De esta hipótesis deriva la continuidad de todas las existencias y la analogía de todos los seres con nuestro ser. Pero este punto marca la evolución de su pensamiento. Leibnitz ha llegado á un recodo. Construye su filosofía partiendo del análisis de los fenómenos materiales, guiado como ésta por la tendencia á encontrar realidad verdadera. Una vez penetrado de la idea de que verdaderamente no existen más que seres representativos con representaciones que difieren por el grado de obscuridad ó de claridad, no ve ya en la materia más que un simple fenómeno. Es un fenómeno sensible, que parecen existir cuerpos. Sin embargo, los sentidos no nos engañan, como tampoco nos engañan cuando creemos que el sol gira alrededor de la tierra. Los fenómenos son reales en cuanto que los enlaza un encadenamiento regular, que una ley determina su orden de sucesión. Esta ley es el signo característico de lo que para nosotros es realidad. Pero eso no nos obliga á admitir que exista otra cosa que mónadas y sus representaciones. Aquí se hacía posible un orden de ideas completamente nuevo: era comprobar si desde el punto de vista puramente subjetivo, sobre la hipótesis de que el mundo no existe, sino bajo la forma de representación, se llegaba al mismo resultado que por el camino objetivo que Leibnitz había seguido hasta aquí. Leibnitz no se ha internado por este camino nuevo, y cuando en sus últimos años oyó hablar del ensayo hecho por Berkeley en este sentido, no vió en ello más que una paradoja (véase la carta del 15 de Marzo de 1715 á Des Bosses). Leibnitz no ha visto bien, evidentemente, la diferencia que hay entre *el fenómeno de algo* y *el fenómeno para alguien*. Estas dos relaciones pueden contenerse en la noción de «fenómenos». Leibnitz comienza por la

primera y acaba por la segunda. Solo después de haber presentado la noción de la substancia como la fuerza y la unidad individual, encuentra, á consecuencia de la ley de analogía, que su esencia consiste en la actividad representativa. El hecho mismo de que ésta última concepción es el término de la marcha de su pensamiento, permite comprender que no saca todas las consecuencias (1). Leibnitz continúa considerando las manifestaciones materiales como las manifestaciones de un orden objetivo de las cosas. En virtud de la ley de continuidad, todo en el mundo de la materia está en acción recíproca; el cambio de una parte del mundo se extiende á todas las partes. Y dedujo de ahí que toda mónada representa más ó menos claramente el universo *entero*, del mismo modo que cualquier punto particular del universo físico siente todo lo que pasa en el universo entero. La teoría misma de que hay una multiplicidad de mónadas, muestra que Leibnitz no ha seguido el camino puramente subjetivo, porque no hubiera tenido entonces que habérselas más que con una sola mónada y con su imagen del mundo. Admitir otras conciencias que la mía, es suponer ya la aplicación del

---

(1) La última exposición de la teoría de las mónadas, exposición interesante é instructiva á más de un respecto (Eduardo Dillmann: *Neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre*; Leipzig, 1891), me parece desdeñar absolutamente la gran significación que tiene la ley de analogía para la conclusión subjetiva de la teoría de las mónadas. Dillmann cree que el entendimiento se da desde el comienzo en la noción de la mónada y concibe la noción de fenómeno en Leibnitz solamente en el sentido subjetivo (*fenómeno puro*). Esta concepción es refutada, por lo mismo que, según Dillmann, Leibnitz admite sin más amplio fundamento que la mónada representa el universo, según «el punto de vista de *su cuerpo*, y apoya la opinión de que la mónada «representa» todo el universo *entero*, en el hecho de que todo cuerpo, en virtud de la ley de continuidad, es afectado por todos los cambios que se producen en una parte cualquiera del mundo. (Cf. Dillmann, *obra citada*, p. 301 y siguientes: 342 y siguientes.) Según la hipótesis de Dillmann, sería imposible comprender por qué Leibnitz toma una actitud tan reprobativa enfrente de las ideas de Berkeley, desde que oye hablar de ello.

razonamiento por analogía, sobre el cual Leibnitz basa su idealismo metafísico.

Una confirmación empírica de su hipótesis de que en toda masa muerta, en apariencia, hay fuerza, vida y un alma, era, á sus ojos, el descubrimiento de los pequeños organismos que Swammerdam, Leeuwenhoek y otros naturalistas encontraron por medio del microscopio. Aquí se abría para él un mundo de infinitamente pequeños en el dominio de la vida orgánica; por lo demás, había contribuído él mismo á revelar el mundo de los infinitamente pequeños, del mismo modo que había afirmado en su filosofía que detrás de la masa, en apariencia uniforme, se podía encontrar la realidad verdadera, consistiendo en seres individuales con una naturaleza próxima á la nuestra. El comienzo y el fin, el nacimiento y la muerte, no eran para él más que fenómenos, las manifestaciones de un proceso de contracción, de desarrollo, de obscurecimiento ó de aclaración de las mónadas. Las rupturas y las diferencias absolutas desaparecían (del mismo modo que la uniformidad de la masa) á medida que comprendía más claramente los matices individuales infinitos de la vida. En todas sus exposiciones ulteriores, Leibnitz remite con gran placer á los trabajos de los grandes naturalistas contemporáneos mencionados más arriba.

Parece ser que la noción de mónada opone decididamente Leibnitz á Spinosa. Para este último no había más que una sola substancia, y los seres individuales no eran, respecto á esta substancia, sino como las olas respecto al mar. Para Leibnitz, la realidad verdadera es una diversidad de fuerzas individuales, obrando todas conforme á sus leyes inmanentes, y de suerte que todos sus efectos brotan de su carácter original. Leibnitz mismo subrayó muchas veces y vigorosamente ese contraste, contraste que se presenta más palpablemente en una carta á Bourguet (Diciembre de 1714): «No sé cómo podéis sacar de allí algún spinosismo; por el contrario, precisamente por estas mónadas se ha distribuído el spinosismo. Porque hay tantas substancias verdaderas.....

como mónadas hay, mientras que, según Spinosa, no hay más que una sola substancia. Tendría razón si no hubiese mónadas, y entonces todo, fuera de Dios, sería pasajero y se desvanecería en simples accidentes ó modificaciones.»

Y, sin embargo, Leibnitz y Spinosa parten de la misma noción fundamental de substancia. Todas las situaciones y todos los estados de la substancia deben desprenderse de su propia naturaleza interna; no deben ser el efecto de una acción exterior. Es lo que Leibnitz supone con respecto á sus mónadas, tan categóricamente como Spinosa con respecto á su sola y única substancia. La dificultad de esta noción absoluta de substancia era para Spinosa explicar cómo la multiplicidad de los atributos y de los seres individuales podría aliarse con la hipótesis de una sola substancia. La dificultad de esta misma noción era para Leibnitz explicar la concordancia de los estados de las diferentes mónadas, si cada una de ellas no está determinada sino por el interior y (para emplear las propias figuras de Leibnitz) si ninguna de ellas tiene agujeros, ventanas ó puertas por donde algo del exterior pueda entrar en la mónada. Y Leibnitz conciliaba dificultosamente la teoría de las mónadas con sus hipótesis teológicas.

Leibnitz considera estas dificultades como resueltas por un pensamiento único. Considera como un hecho que los estados de las diferentes mónadas concuerdan porque existe una armonía universal ó un acuerdo universal entre todos los seres que hay en el mundo. Es evidente que aquí parte Leibnitz, como antes hemos indicado con una palabra, de la percepción de la acción física recíproca, que es general en el mundo, y de la idea empírica (aun estando apoyada en un razonamiento por analogía), de que las percepciones y las representaciones de los individuos particulares armonizan en este sentido; que se puede construir un cuadro de un mismo mundo en sus grandes rasgos. Ahora bien: como la realidad propiamente dicha es una multiplicidad de seres absolutamente independientes y autónomos,

que pueden considerarse (según la expresión de Leibnitz en una carta) como pequeños dioses, porque tienen la vida en sí mismos, debe haber (dedujo) un creador común de esta armonía. «Dios solo, dice en el *Discurso* (§ 32), constituye la unión ó el encadenamiento de las substancias, y sólo por él los fenómenos de un hombre coinciden con los de otro hombre y concuerdan con ellos de tal suerte, que se forma la realidad de nuestras representaciones.» Dios ha creado desde un principio las mónadas individuales de manera que una dependa de la otra; su concordancia proviene de su origen común. Nacen de Dios por emanación ó fulguración en el estado de individualizaciones de la fuerza divina única, del mismo modo que cada uno de nuestros pensamientos en particular es una irradiación de la fuerza de nuestro espíritu. Dios contempla el mundo bajo un número infinito de puntos de vista diferentes, y cada uno de estos puntos de vista es realizado por él en la creación del mundo en una substancia individual. Los estados de las mónadas aisladas se corresponden, pues, del mismo modo que los diversos aspectos de una ciudad, que se nos ofrecen desde diferentes puntos de vista y tienen entre sí una concordancia interna. (*Discurso*, § 14.) La espontaneidad y la acomodación de las mónadas se explican por el hecho de que la fuerza divina y el pensamiento divino constituyen su esencia íntima. Su armonía existe desde un principio; está «preestablecida». Cada una de ellas es una concentración particular del universo que el pensamiento creador de Dios ha contemplado; un universo en miniatura; y el universo no consiste más que en concentraciones semejantes. Leibnitz es un Copérnico metafísico; demuestra que el mundo puede considerarse desde un número mucho mayor de puntos de vista de lo que uno se imagina de ordinario, y que uno de esos puntos de vista tiene en sí tanta legitimidad y valor como el otro. Para él, el mundo no es algo que está fuera ó entre los individuos; está, por el contrario, en estos mismos seres individuales.

Leibnitz transporta así todo el problema al pensamiento

del Dios creador. Pasa de la filosofía á la teología. Pero eso no le salva de las dificultades: en efecto, ¿cómo nace en el pensamiento divino ó en la imaginación divina un mundo que puede verse desde un infinito número de puntos de vista? Y estos puntos de vista posibles no quedan en la imaginación divina en el estado de imágines inmóviles; del mismo modo que Leibnitz supone siempre que toda posibilidad es una realidad en pequeño, una realidad incipiente; del mismo modo que admite también aquí una tendencia ó una inclinación á existir *(inclinatio ad existendum, exigentia existendi)*, las posibilidades tratan de adquirir una realidad plena é íntegra, que no se concede, sin embargo, sino á las que convienen mejor á un todo mundial armonioso. Ese es un preludio mitológico que pone término á la lucha por la existencia, antes de que comience la verdadera existencia, á fin de que ésta pueda llegar á ser después una expansión armoniosa de los gérmenes interiores de cada ser. Volveremos sobre este punto al hablar de la teodicea. El gran papel que desempeñan los puntos de vista teológicos desde el principio hasta el fin, perjudicaba decididamente á la claridad y al sentido de la filosofía de Leibnitz. Y no es de ningún modo facilitar la solución de los problemas el revestirlos de una forma teológica. Cierto sentimiento de recogimiento piadoso hace que se cese más pronto en todas sus cuestiones y objeciones; pero una detención de este género no es una solución. Fácilmente se advierte que el problema es insoluble en la forma en que Leibnitz lo planteaba. Si las mónadas son substancias eternas, no pueden ser creadas. La invocación de una creación sobrenatural es la única que excluye la contradicción evidente. Del mismo modo que Leibnitz excluye por su noción de substancia una acción recíproca real entre las mónadas, del mismo modo hubiera debido negar lógicamente que estuviesen formadas de una substancia diferente de ellas. Malebranche ha dicho aquí la palabra definitiva: Dios no puede crear dioses. La diferencia entre Leibnitz y Spinosa desaparece positivamente (abstracción hecha de esta evidente

contradicción) en vista de que la creación de las mónadas no se ha terminado de una vez por todas en un momento cualquiera y que prosigue continuamente: la irradiación ó la emanación de las mónadas se verificó de una manera ininterrumpida. (*Discurso*, § 14, 32; *Monadología*, § 47.) Leibnitz insiste sobre el hecho de que ese es el origen, la fuerza de la actividad, que fluye así sin interrupción, de la divinidad á las mónadas. Pero Spinosa declara también que la tendencia que lleva á todo ser individual á conservarse, es una manifestación particular de la potencia que obra en todos los seres individuales. Lógicamente, la filosofía de Leibnitz no se distingue aquí de la de Spinosa, sino porque los seres individuales se ponen más de relieve y su origen común relegado á la sombra, al segundo término (sin más luz que la que le presta Leibnitz cuando trata de asociarse á los teólogos), mientras que en Spinosa los seres individuales son más bien considerados como vástagos ó ramificaciones del ser infinito, el cual es su primero y último pensamiento. La diferencia de los dos sistemas puede reducirse á la misma diferencia que la que se puede encontrar, según Leibnitz, entre dos aspectos del mundo que se producen por su rotación. Para ambos la existencia es una pirámide; pero Spinosa la contempla desde la cumbre y Leibnitz desde la base (1). Como hemos hecho ya notar, una sombra se cierne sobre la inteligencia así como sobre el carácter de Leibnitz, cuando le vemos, á pesar de este estado de cosas, hacer tantas veces reservas con respecto á Spinosa, tratándolo poco menos que de hereje.

---

(1) Sobre las diversas maneras como han sido concebidas las relaciones entre Spinosa y Leibnitz en el curso de los tiempos, véase el capítu o 1.° de la obra de Stein: *Leibnitz und Spinoza*. — Dillmann encuentra una concordancia de principio entre los dos sistemas, pero añade que la teoría de Leibnitz sobre las relaciones entre Dios y el mundo es invulnerable, sin hacer resaltar los pasajes en que Leibnitz protesta contra Spinosa. (*Neue Darstellung*, p. 472 y siguientes.) Dillmann se deja arrastrar por una gran admiración, por lo demás justificada, hacia Leibnitz, á hacer la apología de contradicciones manifiestas y de concesiones evidentes.

La teoría de las relaciones del alma y del cuerpo de Leibnitz es una simple consecuencia de su teoría de las mónadas. Lo que llamamos nuestro cuerpo es un grupo de mónadas que se desarrollan todas en particular, conforme á leyes interiores y por una fuerza interior, como nuestra alma. A consecuencia de la armonía universal, se pueden colegir por los estados de una mónada los estados de otras mónadas; es lo que se expresa vulgarmente diciendo que un ser obra sobre otro. Se dice de una mónada que obra, cuando, gracias á este razonamiento, de su estado se pueden derivar los estados de las demás. Cuando el desarrollo interno de las mónadas individuales es impedido, proviene de que hay obscuridad ó claridad; y como la facultad de pasar de otros estados, de que está dotada, está determinada desde un principio con respecto á otras mónadas al lado de las cuales ha sido llamada á la vida, síguese de ahí que á los obstáculos interiores corresponden estados determinados de otras mónadas, que por esta razón se llaman vulgarmente causas. Para expresarse en una forma más popular, Leibnitz se sirve, para designar las relaciones del alma y del cuerpo, de la imagen de los péndulos regulados de una vez para siempre. Con una forma popular y exotérica, llama también al cuerpo una substancia compuesta. Pero esta expresión es demasiado compacta para su concepción propiamente dicha. La materia no es para él más que un fenómeno, un mundo de multiplicidad exterior, cuyos estados expresan á los sentidos las modificaciones internas de esas mónadas, que forman la realidad propiamente dicha. Según la terminología de Leibnitz, una cosa está «expresada» ó «representada» por otra, cuando las maneras de designar estas dos cosas están entre sí en una relación constante y regular. (*Carta á Arnauld*, Octubre de 1687.) Lo que en el interior de las mónadas está concentrado, combinado en unidad, aparece á la sensibilidad como una diversidad extensa. En una carta del 4 de Noviembre de 1696 (á la electora de Hanovre), Leibnitz escribe: «Las almas son unidades y los

cuerpos son multitudes... Pero las unidades, aunque sean indivisibles y sin partes, no dejan de representar á las multitudes, poco más ó menos como todas las líneas de la circunferencia se reunen en el centro. *En esta reunión consiste la naturaleza admirable del sentimiento*; esto es lo que hace también que cada alma sea como un mundo aparte.» El rigor con que Leibnitz, adhiriéndose á Hobbes y á Spinosa, afirma el encadenamiento mecánico de la naturaleza, le impide atenerse á la concepción dualista ordinaria. La hipótesis de la identidad aparece, según sus suposiciones y según su sistema, como la única posibilidad. Las dificultades implicadas por esta hipótesis, aumentan aún más con la substancialidad absoluta que Leibnitz atribuye á las mónadas. De la huella de la unidad que lleva la conciencia dedujo, con una precipitación dogmática, que el ser consciente debe ser una unidad absoluta, indestructible, que no pueda recibir nada del exterior. Si en lugar de concebir la materia solamente, por analogía con el espíritu, hubiese concebido *al mismo tiempo* el espíritu por analogía con el cuerpo, hubiera visto la necesidad de admitir que las conciencias individuales, á pesar de su maravillosa falta de unidad, están en comunidad de acción con el resto de la existencia, precisamente en virtud de la ley de continuidad que él mismo subraya tan enérgicamente, pero que sólo puede aplicar á cada mónada individual, y no á las relaciones mutuas de las mónadas. Desarrollo no tiene para Leibnitz más sentido que el de expansión. Para él, el organismo individual no se forma del todo; existe desde un principio; su nacimiento y su crecimiento consisten solamente en que se desembaraza de su envoltura y en que sus dimensiones se agrandan. Como tantos naturalistas de entonces, profesaba también Leibnitz lo que se llamaba la hipótesis de la comisura (según la cual se suponía un germen situado en otro á través de la serie de las generaciones). Del mismo modo, en el dominio intelectual, el desarrollo no consiste en adoptar un fondo nuevo, sino solamente en purificar su contenido desde

un principio, bajo una forma, es cierto, caótica y obscura. Según Leibnitz, no puede formarse concentración; no pueden formarse nuevos centros, nuevas mónadas. Aquí corta de plano la dificultad. Acaso el nudo de la dificultad contenida en el problema de la individualidad no se deja deshacer por nuestro pensamiento; cortarlo, no es desatarlo.

Pero esta violencia no es (así como la reserva hecha á propósito de Spinosa) más que una consecuencia de la energía con que Leibnitz ha profundizado la noción de individualidad. Esta se presenta en él con un brillo y una claridad que no se encuentra en ningún otro pensador. Y el giro original que da á la noción de substancia aplicándola á los elementos individuales de la existencia (las mónadas), es característica de la transición del siglo XVII al siglo XVIII. La investigación libre, original y clara; la necesidad de desarrollar su ser propio, ocupa entonces en el individuo el puesto de la resignación mística y de la sumisión á los poderes absolutos. Es una revolución en el mundo del pensamiento; un preludio de la revolución en el mundo exterior. Sin embargo, el sistema de Leibnitz tiene UN postulado común con los otros grandes sistemas: el postulado de la racionalidad perfecta de la existencia. El principio de la razón suficiente es para él el principio director, en su especulación teológica y en su teoría de las mónadas, como en sus obras sobre las matemáticas y la ciencia de la naturaleza. Esta concepción pasó así al siglo nuevo, del cual Leibnitz fué el iniciador típico.

c)—Psicología y teoría del conocimiento.

Resulta de la significación que tiene para Leibnitz la analogía de la vida de la conciencia como fundamento de su idealismo metafísico, que su punto de partida propiamente dicho debe ser idéntico al de Descartes: la observación directa del yo, la experiencia interna. Esta nos da el primer término de la analogía. Leibnitz ve claramente que hay ahí un punto de partida de su pensamiento, y le ha

consagrado una gran atención. Los *Nuevos Ensayos* son aquí la obra principal. Apenas se puede apreciar el aspecto polémico de esta obra antes de haber expuesto la teoría del conocimiento de Locke, contra la cual iba dirigida. En este orden de ideas lo más importante que hay son, sin embargo, las opiniones propias de Leibnitz sobre la psicología y la teoría del conocimiento. La obra precitada toma la importancia de una comprobación de las ideas generales de la filosofía de Leibnitz. Declara, en efecto, en la *Introducción* que quiere hacer abstracción de su teoría de las mónadas y colocarse en el terreno puramente empírico.

La gran cuestión que se plantea primeramente es saber si en principio el alma está vacía como una tabla rasa *(tabula rasa)*. Leibnitz ya había decidido mucho tiempo antes sobre esta cuestión en el *Discurso* (§ 27). Ya entonces encontraba falsa esta idea de la tabla rasa. Proviene de una observación inexacta. Se desdeñan los movimientos mínimos y obscuros del alma para no tener en cuenta sino lo que es claramente consciente, lo que nace más tarde, cuando las experiencias exteriores han obrado hace mucho tiempo. Los cartesianos cometían esta falta tanto como los empíricos. Cuanta menos diversidad y contraste hay entre nuestras sensaciones, menos se destaca del fondo del alma una cosa comparada á lo demás, y más fácilmente se la menosprecia. Una observación más exacta trazará las líneas de demarcación con más prudencia. Hay todas las transiciones posibles de la obscuridad á la claridad. Leibnitz llama percepciones á las modificaciones obscuras que no llegan en nosotros á la conciencia verdadera. En ellas ya una diversidad se reduce á la unidad. En este grado se encuentran los seres más humildes (en el sistema de Leibnitz: las mónadas del último grado). Leibnitz no emplea la expresión de *conciencia* (sentimiento) (1) sino cuando la percepción es más

(1) Sentimiento corresponde á lo que llamamos ahora conciencia. Por conciencia, Leibnitz entiende más de lo que la

distinta y va acompañada de recuerdo. El grado supremo de la vida de la conciencia está representado por la atención expresa (apercepción) ó reflexión fija sobre las percepciones obscuras. (Estos tres grados están mejor descritos en el breve tratado: *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 4; cf. *Monadología*, § 14 y siguientes.) Pero la actividad y la espontaneidad se desarrollan en todos los grados. Somos activos aun en los estados más obscuros. No hay mesa que no influya por su naturaleza sobre lo que se escribe encima de ella; así que nuestra naturaleza está preformada desde un principio. Involuntariamente, instintivamente, aplicamos principios de que no podemos tener conciencia hasta más tarde. Rechazamos las contradicciones, aunque no hayamos oído hablar jamás del principio de contradicción. Hay instintos prácticos, como hay instintos teóricos. Aparte de toda voluntad, obran el instinto de conservación personal y el instinto que impulsa á ayudar á otro. De una manera general hay muchos más factores de los que creemos. Como en la naturaleza material, existen grandezas en el fondo de lo que resalta distinta y sensiblemente. La conciencia, como tampoco el movimiento, no puede nacer de nada ni de repente. De acuerdo con la conservación de la energía (ó á decir verdad, según la hipótesis de identidad, por identidad con esta conservación), Leibnitz cree en la existencia interrumpida de la vida psíquica en los estados de conciencia ó de inconciencia, en la claridad y en la obscuridad. La desaparición aparente de la vida psíquica no es sino un tránsito á una forma más obscura, más elemental. A la cuestión de saber si hay ideas innatas, Leibnitz responde que hay aptitudes, disposiciones innatas, que se desarrollan en cuanto la experiencia presenta una ocasión, y que existen en el fondo de toda actividad teórica y práctica. Como ejemplos de los elementos obscuros que fácilmente desdeñamos, habla de las sensaciones ordi-

---

palabra contiene ahora necesariamente, á saber: *conocimiento reflexivo*.

nariamente débiles que llamamos ahora sensaciones generales, que corresponden á las funciones orgánicas y que ejercen siempre gran influencia sobre nuestro estado. Nuestros sentidos externos son (verdad es) más nítidos; pero siendo las cualidades sensibles muy diferentes de los movimientos de la materia que les corresponden, Leibnitz admite que nuestras sensaciones no son simples más que en apariencia, pero que, en realidad, son tan complejas como los movimientos correspondientes. Lo que se presenta claramente á la conciencia es siempre, á su juicio, algo complejo que supone elementos más obscuros. Por ejemplo: cuando oímos el murmullo del mar, sintetizamos las impresiones de millares de olas en una sola sensación. Si estamos atentos, veremos que jamás nos encontramos sin sensación. Nuestra alma está continuamente activa. Sin cesar tenemos sensaciones insignificantes, y sin cesar ponen en juego nuestra actividad. Jamás estamos absolutamente indiferentes; decir que estamos indiferentes, es solamente expresar nuestra poca atención por las diferencias pequeñas. Involuntariamente nos volvemos á la derecha ó á la izquierda, aunque no tengamos razón exterior para escoger. Nuestra naturaleza trabaja sin cesar en «ponerse á gusto». Continuamente se deja sentir cierta inquietud, una falta de satisfacción completa, que nos impulsa hacia adelante; un aguijón que sólo notamos, por lo general, cuando la inquietud se eleva hasta la categoría de dolor. Siempre hay obstáculos que vencer y siempre se reclama de nosotros un derroche de fuerzas. Sin esta inquietud, sin estos obstáculos mínimos, no hay placer posible; y aun el aguijón queda oculto en la alegría, cuyo poder aumenta, de suerte que se hace posible un progreso continuo. Sólo estas pequeñas percepciones permiten concebir claramente el encadenamiento de los diferentes períodos de la vida de un sólo é idéntico individuo, porque los estados claramente conscientes se encuentran muchas veces en contradicción. Explican al mismo tiempo la diversidad y el encadenamiento entre los estados de un

sólo é idéntico individuo, y explican también la diversidad, tanto como el encadenamiento, de los diferentes individuos. Aun cuando al principio se llamase al alma una tabla rasa, hay que conceder, sin embargo, que dos tablas no son jamás de naturaleza absolutamente idéntica. Si se consideran los matices ínfimos y las pequeñas diferencias, en toda la naturaleza no se encontrarán jamás dos seres absolutamente semejantes. No hay dos hojas que sean semejantes entre sí; con mayor razón, no hay dos hombres. Aquí también la idea de identidad proviene de nuestra ignorancia. Pero en las percepciones obscuras, de que el individuo no tiene conciencia, el resto de la existencia se revela á él y le determina sin que él sepa nada. Por medio de estas sensaciones se asocia al resto de la existencia. Esta asociación no cesa ni aun en el sueño. Entre el sueño y la vigilia no hay más que una diferencia de grado; la anulación de la atención es un sueño parcial.

Leibnitz ha prestado grandes servicios á la psicología llamando la atención sobre la importancia de los elementos infinitamente pequeños. Ha abierto á la observación de sí mismo un mundo nuevo en que reconoce (es cierto) que le falta un utensilio correspondiente al microscopio en el dominio de la observación exterior. Ha indicado puntos de vista que permitieron afirmar la continuidad del aspecto espiritual de la existencia en mayor medida de lo que soportaba la concepción ordinaria, y, realmente, más de lo que el mismo Leibnitz creía, puesto que dejaba á las mónadas sin comunicación y las separaba así de las influencias inconscientes del resto de la existencia. Los elementos de la existencia (las mónadas) no se distinguen unos de otros sino por el grado de claridad ó de obscuridad de sus estados internos; del mismo modo, los estados de un sólo é idéntico individuo no se distinguen sino por diferencias semejantes de grados. Decididamente entramos en el siglo de la filosofía. Se creen reunidas las condiciones; no falta más que acercar la luz; en esta creencia optimista basaron su sis-

tema Leibnitz y sus sucesores. Sin embargo, desde el punto de vista puramente psicológico, debe notarse que Leibnitz señala una observación de la vida psíquica más profunda que aquella de que parten el racionalismo y la época de las «luces». En primer lugar, el mundo tiene para Leibnitz un contenido *infinito* dado bajo una forma obscura, cuya inteligencia *completa* es, por consiguiente, imposible á un ser finito. A más de las sensaciones y las representaciones, presenta como elemento autónomo el apetito y la tendencia á pasar á nuevas sensaciones. Aspirar ó querer: he aquí para él el fondo más íntimo del hombre, y esta es una aspiración que no puede cesar. Su posición frente á las pasiones es bastante indecisa. Tan pronto las considera como pensamientos confusos y, por consiguiente, deben desaparecer (declara) cuando se hace una luz suficiente, como asegura que son diferentes, tanto de las representaciones como de los sentimientos de placer y de disgusto, que son tendencias suscitadas por representaciones y acompañadas de sentimientos de disgusto; y en eso se asocian más íntimamente á la aspiración ó á la voluntad siempre en movimiento (1). Si Leibnitz desarrolla este último punto de vista, llega á una concepción más realista del progreso intelectual que la que lo considera como agotado por el concepto de «las luces».

La observación íntima nos da, como hemos visto, los primeros hechos de que partimos en nuestro pensamiento, *las primeras verdades de hecho*. *Las primeras verdades necesarias ó* Á PRIORI las encontramos en los juicios idénticos, es decir, en los juicios de los cuales no se puede probar que el sujeto y el atributo son una sola é idéntica noción. Las primeras verdades *de hecho* y las primeras verdades *á priori*

(1) Sobre la diferencia entre percepción y apetito, véase la *Monadología*, párrafo 15. Pasiones en el sentido de pensamientos confusos: *Réplica á las objeciones de Bayle* (Erdmann, página 188) en el sentido de tendencias ó de modificaciones de tendencias. (*Nouveaux Essais*, II, 20, 9; Erdmann, p. 249.)

tienen de común una relación directa; allí la relación del entendimiento con su objeto, aquí del sujeto con el atributo. Esta relación inmediata es en los dos casos la prueba de que no se puede alcanzar nada más cierto. Leibnitz llegó muy pronto á esta distinción entre las verdades *á priori* y las verdades *de hecho*. Desde 1678 establece esta diferencia (en una carta del 3 de Enero á Conring), y exige que todos los principios *á priori* se reduzcan á juicios idénticos. Por esta razón divide los axiomas en axiomas idénticos y axiomas *á priori*. La importancia de los juicios idénticos proviene de esto: si pueden otros juicios reducirse á ellos, con eso mismo queda probado el valor de los últimos. Leibnitz requiere, pues, la posibilidad para todos los principios establecidos, de ser demostrados mientras no son idénticos. Simpatiza aquí con la crítica que hace Locke de las «ideas innatas», pues Locke quería combatir también la pereza del espíritu y los prejuicios. Pero Locke hubiera debido distinguir entre verdades necesarias y verdades de hecho. Aun cuando una verdad sea innata en el sentido que da Leibnitz á esta palabra, según su concepción, debe ser demostrada primeramente; las verdades innatas debieran «*aprenderse*» lo mismo que las demás verdades. La aclaración puede ser un duro trabajo y la claridad completa no se encuentra sino en los juicios idénticos. Leibnitz ha prestado grandes servicios á la lógica al proponer el principio de identidad, cuando la lógica de Aristóteles y la escolástica se atenían al principio de contradicción. Ha dado el boceto de una lógica en que cada juicio es formulado como si fuese una relación de identidad. Por eso anunció un método que en nuestros días ha sido seguido por algunos lógicos ingleses (Boole y Jevons). Sin embargo, este boceto no fué publicado hasta 1840; así es que no ha ejercido influencia alguna. El criterio de la verdad es, en el dominio de la experiencia, el encadenamiento metódico exigido por el principio de la razón suficiente, del mismo modo que en el dominio de la abstracción es el principio de identidad. Leibnitz es el pri-

mero que ha planteado el principio de identidad como principio lógico fundamental, del mismo modo que es el primero que ha planteado el principio de causalidad como principio particular de las relaciones dadas en hecho. Por eso desprende el principio que soporta todo conocimiento real, y al separarle netamente de los principios puramente lógicos, sugiere la tentación de discutir más sobre él. No será un principio lógico formal; no será tampoco un principio derivado de la experiencia; sin embargo, será un principio racional, que se aplicará á todas las relaciones de hecho (¡y eso tanto en el mundo natural como en el mundo sobrenatural!) ¿Cómo es posible eso? Leibnitz ha legado este problema á sus sucesores. El se contentó con despojarlo, por medio del análisis, de la apariencia mixta que tenía entre sus contemporáneos y antecesores, ya asociándose con principios de lógica generales, ya con principios especialmente físicos. Leibnitz no distingue entre razón y causa, porque considera que el principio debe ser un principio racional y aplicarse al mismo tiempo á los hechos y á las leyes de los hechos como el testimonio de la razón divina, creadora del mundo (1).

Durante toda su vida, Leibnitz concibió el proyecto de hacer una especie de A B C de los pensamientos *(alphabetum cogitationum humanarum)* que debía formarse por medio del análisis profundo de nuestro conocimiento, de manera que representen las nociones fundamentales que lo condicionan. Por la combinación de estas nociones fundamentales se podrían encontrar después, según pensaba, verdades nue-

---

(1) Cf. un artículo sin título, reproducido en la edición de Gerhardt, VII, p. 300 y sigs., donde se dice primeramente que todos los datos de hecho deben tener su principio, porque la voluntad creadora que se manifiesta por ellos no es arbitraria y obra con arreglo á razones; y después añade: «Es, pues, cierto que todas las verdades, aun las más contingentes, tienen un motivo *à priori* (PROBATIO) ó una razón por la cual existen. Esto es lo que afirma el dicho popular: nada ocurre sin causa *(causa)* ó no hay nada sin razón *(ratio)*.»

vas. Luego, por medio de un sistema conveniente de signos, se podría lograr al mismo tiempo un idioma universal que para todas las nociones respondería á lo que es el idioma de los signos matemáticos para las magnitudes. Así debiera ser á la vez una lógica, una enciclopedia y una gramática; un medio de resumir la ciencia adquirida y hacer descubrimientos nuevos. Pero á medida que la separación decidida de las verdades *á priori* y de las verdades de hecho le parece más evidente, restringe su *Ars combinatoria* ó su *Característica universalis* en su dominio de las verdades primeras. A pesar de muchas veleidades el plan nunca fué puesto en ejecución, lo que consiste esencialmente, sin duda, en que reconoció poco á poco que un idioma universal de signos supone ya, á decir verdad, la perfección de nuestro conocimiento. Sin embargo, el proyecto es característico de la filosofía dogmática.

d)—Teodicea.

Como pensador, Leibnitz tenía el deber de sobreponerse, sin interrumpir en gradación, la concepción mecánica de la naturaleza. El camino que siguió fué tratar de demostrar que las fuerzas que obran en el mecanismo están determinadas por la finalidad, de suerte que toda la gradación de las causas y de los efectos mecánicos, considerada interiormente, se convierte en una gradación de medios y de fines. El fondo íntimo del mundo es en cada punto una tendencia, un desarrollo, un progreso. Gracias á este pensamiento, que puso en armonía, no sólo el mecanismo y la teleología, sino también los estados de las diferentes mónadas, como el alma y el cuerpo, creía al mismo tiempo haber encontrado un medio de conciliar la religión (tanto la religión positiva como la religión «natural») con la razón. Estaba convencido de que su filosofía llenaba cumplidamente las exigencias de la ortodoxia más rigurosa. Pero el problema religioso se encontraba entonces precisamente planteado por un escritor contemporáneo, por quien Leibnitz sentía el mayor aprecio.

Pedro Bayle suponía, como oportunamente hemos indicado, que existe una discordancia entre la religión y la razón, y consideraba especialmente como contrarios á la razón los dogmas de la religión positiva. Para eso se apoyaba principalmente en el problema del mal, y pensaba que la teoría maniquea, según la cual hay dos principios en el mundo, concordaba mucho mejor con la experiencia que la teoría ortodoxa, á la cual se sometía, sin embargo, en su obediencia de creyente. La reina de Prusia, la inteligente discípula de Leibnitz, sentíase sobremanera perturbada por las objeciones de Bayle, y rogó á Leibnitz que las refutase. Leibnitz se creía bien preparado á esta tarea. Desde sus primeros ensayos había abordado el problema de una teodicea, es decir, el problema siguiente: cómo la creencia de que el mundo tiene su origen en su ser, que es todopoderoso, bondadoso y omnisciente, puede conciliarse con la experiencia del mal físico y moral de este mundo. Hacía ya mucho tiempo que había proyectado una obra á este propósito: la *Respuesta á un provinciano*, de Bayle, y la invitación de la reina, le determinaron á redactar y á publicar sus *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, que se publicaron en 1710 en Amsterdam.

A la afirmación de Bayle: que los dogmas de la religión son contrarios á la razón, y que, sin embargo, hay que creer en ellos, Leibnitz opone la distinción entre lo que está *por encima* de la razón y lo que *contradice* la razón. Esta distinción se asocia á su división de las verdades en verdades eternas (que se fundan en el principio de identidad) y en verdades de hecho (que ostentan el principio de razón suficiente). Nada que deba creerse puede contradecir la primera especie de verdades racionales. La existencia de Dios no es posible, por ejemplo, si el contenido de la noción de Dios, si las cualidades atribuídas á Dios, no se contradicen. Pero una opinión puede estar por encima de lo que enseña la experiencia, porque la necesidad racional del encadenamiento de los fenómenos, que encontramos por el principio de la razón

suficiente, está siempre condicionada; los principios de la ciencia de la naturaleza no se explican para Leibnitz sino por el pensamiento de una providencia, por un principio teleológico. El principio de las verdades de hecho y el principio de razón suficiente, nos llevan precisamente más allá de la experiencia. La armonía de las mónadas y el encadenamiento regular de todo lo que se produce, no pueden explicarse, en efecto, sino por un ser absoluto, que ha creado el mundo conforme á una decisión razonable. Toda cosa individual, todo acontecimiento individual, en sí es contingente; no llegamos, pues, á cerrar la serie de las razones ó de las causas, á satisfacer por completo al principio de razón suficiente, si no nos remontamos á una causa primera, que es su propia causa. Leibnitz dedujo, por la decisión razonable de este hecho, que fuera de este mundo positivo había muchos posibles; este mundo no puede, pues, haber sido formado, sino porque es el mejor. Pero el mundo mejor no quiere decir un mundo sin malos aspectos y sin defectos, sino solamente un mundo en que los defectos son imperceptibles en comparación de las perfecciones. Como todo mundo posible debe consistir en seres finitos, necesariamente ha de presentar imperfecciones, porque la naturaleza finita implica la limitación, y por esta razón no puede admitir completamente en sí la naturaleza divina. De la limitación (el mal metafísico) nacen el sufrimiento (el mal físico) y el pecado (el mal moral). El mal tiene, pues, en cierto modo su origen en Dios, no en la voluntad de Dios, que quiere siempre el bien, sino en la razón divina, en cuyo seno residen desde toda la eternidad las imágenes posibles de los mundos. Dios ha creado la realidad, pero no las posibilidades. El origen del mal es la imperfección, inherente á todo mundo posible de seres limitados; sin embargo, esta imperfección está reducida al mínimum por la decisión del divino Creador, y está de tal manera dispuesta, que sirve para producir y poner de relieve una perfección tanto mayor. Bajo una forma algo menos mitológica y con colores más

vivos, la concepción de Leibnitz es, á decir verdad, la misma de Jacobo Böhme. Y ambos se aproximan á Bayle al admitir como él (según el mismo Leibnitz observa) dos principios, puesto que creen poder unirlos en la naturaleza de un solo é idéntico dios, mientras que Bayle juzgaba necesario admitir dos dioses. Leibnitz y Böhme dejan luchar y combatirse las posibilidades en la naturaleza divina, como preludio de la lucha en la existencia real.

Bayle había sostenido que lo que daba valor á la teoría maniquea era la miseria y el pecado del mundo, atestiguado por la experiencia, mientras que una concepción *á priori* preferiría, sin duda, afirmar la unidad fundamental del mundo. Leibnitz se ve, pues, obligado á seguirle en el dominio de la experiencia. Muchas veces, es cierto, se contenta con decir: este mundo debe ser el mejor de los mundos posibles, si no, Dios no lo hubiera escogido. No ve la objeción que podía hacerse (y que Schopenhauer, el antípoda de Leibnitz, hizo muchos años después): que, por decir que es el mejor, no se dice que el mundo escogido sea bastante bueno para ser realizado. La tendencia á existir, la necesidad de realización que Leibnitz atribuye á las posibilidades eternas (nunca puede representarse posibilidades más que en el estado de realidades infinitamente pequeñas), podrían muy bien venir del mal. Leibnitz debe, pues, tratar de demostrar que el mundo real vale la pena de existir; que un examen profundo y amplio descubre una profusión de luz y de perfección. Exige no considerar una sola parte del mundo, sino pensar en todo. Un sonido falso en sí puede producir en un conjunto musical un excelente efecto. Cubrid un cuadro, á excepción de un rinconcito; éste hará entonces el efecto de una agregación incomprensible y obscura de colores; pero en el cuadro entero concurre á determinar la impresión. Un ingrediente amargo en un manjar acentúa su buen gusto, mientras que por sí solo será insípido. ¿Hasta dónde hay que extender la observación? La existencia es infinita, responde Leibnitz. El pensamiento de la providencia, el fin que existe en el fondo de

las cosas y que determina su tránsito á la realidad es, pues, inaccesible para nosotros. No conocemos más que una parte imperceptible del mundo (1), y, acaso, precisamente aquella en que se encuentra la mayoría de los males. De los fines y del ideal humanos, no debemos hacer la cosa única ó la cosa definitiva en último análisis. Dios persigue fines que abarcan el universo entero, donde se encuentran seguramente muchos seres distintos de los hombres. Y esta obra inmensa, infinita, ¿había de transformarse ó rehacerse á causa de nuestra desgracia ó de nuestro pecado? Además, todo está encadenado de tal manera que si, por ejemplo, se suprimiese la ignominia de Tarquino ó la traición de Judas, la evolución histórica hubiera sido muy distinta. Dios ha puesto en el mundo los seres individuales; pero ellos mismos son la causa de sus acciones; él ha creado el manantial, pero no el río. Y aunque haya sabido lo que fluiría por este río, lo ha creado, sin embargo, porque el mundo que de él deriva es, en definitiva, mejor que cualquier otro. Sin la traición de Judas, no se hubiera efectuado la muerte liberadora del Salvador: hay, pues, una buena razón para decir con el viejo salmo: *¡O felix culpa!* Si el mal de este mundo se pone vigorosamente de relieve por tantas personas, eso proviene de que atrae la atención sobre sí y de que la costumbre debilita el sentido del bien, que poseemos. Se necesitan obstáculos y resistencias, á fin de que nuestra actividad pueda siempre excitarse de nuevo y para que no nos enmohezcamos. Los bienaventurados y los ángeles mismos deben encontrar re-

---

(1) La ley del efecto de contraste está ya empleada por Leibnitz en una carta que data de 1770 poco más ó menos (*Gerhardts Ausgabe* I, p. 61), para defender el optimismo. La desarrolla más tarde especialmente (como *lex lœtitiæ*) en el *De rerum originatione* (Erdmann, p. 149 y siguientes). Este argumento estético-psicológico es de origen antiguo: se encuentra ya en Plotino y está repetido por San Agustín Poner de relieve el infinito de la existencia es, por el contrario, idea moderna. Leibnitz hace notar que San Agustín no conoce aún la grandeza de la ciudad de Dios. (*Teodicea*, § 19.) Cf. *Causa Dei asserta*, § § 57-58.

sistencias si no quieren hacerse «estúpidos». Aunque la existencia sea continua y armoniosa, es útil que se presenten hendiduras aparentes, soluciones de continuidad y de armonía: eso ejercita el pensamiento y hace resaltar la belleza del conjunto. Leibnitz llega á tratar de justificar el dogma de la condenación eterna: cree en una tal plenitud de luz y de perfección en el conjunto de la existencia que, aun cuando la mayoría de los hombres estuviesen sometidos á los tormentos eternos, su dolor se desvanecería en comparación de esta suma infinita de felicidad. En cuanto á saber si la existencia en su conjunto hace progresos en perfección ó si la perfección que posee no varía más que por la forma en los estados variables, es una cuestión que Leibnitz no quiere formular. Pero la disposición fundamental del que considera la existencia con una mirada amplia y llena de inteligencia será, según él, seguramente la alegría. Será feliz al contemplar la belleza y la perfección de las cosas, así como el progreso continuo del mundo: goce muy distinto de la resignación estóica ante la necesidad.

Leibnitz, sin darse cuenta, da mucha más razón de lo que quiere á Bayle. Abstracción hecha de que admite igualmente dos principios en cierto sentido, se ve obligado á hacer positivamente á Bayle la concesión de que es muy difícil, cuando se limita la consideración de las cosas á la experiencia, afirmar el optimismo teleológico. Al invocar el infinito de la existencia y los límites de nuestro saber, Leibnitz cesa, propiamente hablando, en su demostración: ¿cómo sabe, en efecto, lo que pasa en otras regiones del universo? Se apoya en una creencia: esto es como decir que la cuestión es insoluble por medio de la razón. En una carta de la misma época que la *Teodicea* (carta á Bourguet, reproducida en la edición de Gerhard, III, p. 550 y siguientes) dice además: «No podemos abarcar más que una muy débil parte de la cadena de las cosas, la que presenta más males, y que por eso está dispuesta para ejercitar nuestra creencia en Dios y nuestro amor hacia él.» Referir el individuo al todo, no es tampoco

resolver la dificultad: porque en el sistema de Leibnitz, donde hay vida y alma en cualquier punto particular de la existencia, es imposible establecer el sacrificio del individuo al conjunto. El sufrimiento de la mónada aislada no desaparece porque haga resaltar la belleza de la imagen del mundo formada por el conjunto de todas las mónadas. La mónada aislada podrá quejarse con razón del puesto que se le señala y decir que preferiría no existir antes que estar en el infierno, aun cuando este infierno fuese indispensable, como una especie de bajo en la gran orquesta de la existencia. El sentido de lo infinitamente pequeño, de las diferencias individuales, propio de Leibnitz, hubiera debido lógicamente desviarle aquí del optimismo teleológico.

e)—Filosofía del derecho.

Las ideas de Leibnitz sobre la ética y la filosofía del derecho se asocian íntimamente al conjunto de su filosofía. Su teoría de las mónadas da fin en la idea de que la existencia es el «Estado de Dios», ordenado según el principio de justicia, con arreglo al cual obran las fuerzas que laten en el fondo de todo mecanismo. El punto de vista teleológico es común á su concepto del mundo y de la ética. Encuentra el fundamento de la ética y de la filosofía del derecho (comprende ambas ciencias en la noción del derecho natural) en la aspiración inmediata é intuitiva á la felicidad. Todo placer, considerado en particular, responde á un progreso, á una «perfección», que consiste, ó bien en que aumenta la fuerza, ó bien en que se logra una armonía mayor en el contenido comprendido por la fuerza. «La perfección, dice (en un tratado intitulado: *De la bienaventuranza*, una de las raras obras alemanas que tenemos de su mano), se manifiesta en su fuerza de obrar; además, todo sér consiste en cierta fuerza, y cuanto mayor es la fuerza, más elevado y libre es el sér. Vamos más lejos: en toda fuerza, cuanto mayor es la fuerza, más elemento múltiple se muestra, á partir de Uno, y en Uno; puesto que algo de Uno gobierna una multiplicidad fuera de

sí y la representa en sí. Ahora bien; la unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la armonía.» Leibnitz quiere decir con eso que el placer depende de la plenitud y de la armonía de las fuerzas que laten en el fondo de la vida, téngase ó no conciencia de estas fuerzas. La felicidad consiste en un placer continuo. La condición de la felicidad es la sabiduría: ilustrar la inteligencia y ejercitar la voluntad. Pero el apetito involuntario lleva ya en esta dirección. Leibnitz cree, como Grocio («el incomparable Grocio», según le llama), en la tendencia involuntaria á trabajar, no solamente por su propia felicidad, sino por la de otro. El amor es el placer de ver realizada la felicidad de otro después de haber realizado la suya; el amor desinteresado no es posible por sí mismo, sino porque la felicidad de otro se refleja, por decirlo así, sobre nosotros. Como virtud ética principal, Leibnitz, adhiriéndose á Aristóteles, propone la justicia, que define así: el amor del sabio (*charitas sapientis*): el amor marca el fin, y la sabiduría sabe encontrar los verdaderos medios y su verdadera organización. La justicia consiste en dar á cada uno lo suyo, en repartir los bienes como convenga, tanto en el orden del dominio público como en la distribución de aquello de que el individuo disponga. En este sentido, la justicia (considerada como justicia legislativa y distributiva) aspira á ser útil á todos los hombres y difiere del derecho estricto (JUS STRICTUM), cuyo fin es la conservación de la paz en la sociedad. (Véase el tratado *De rationibus juris et justitiæ*, 1693.)

Hay algo profético en la filosofía de Leibnitz, aunque haya utilizado en parte elementos antiguos y escolásticos. Al señalar el bien universal ó la felicidad como fin del derecho y de la moral, se hace precursor de lo que se llama el utilitarismo. Sus ideas recuerdan las de Cumberland, y él mismo se encontró felizmente sorprendido al encontrar en Shaftesbury, un contemporáneo más joven que él, un orden de ideas lindante con el suyo. Aun apoyándose en un fundamento exclusivamente psicológico, la ética y la filosofía del derecho de Leibnitz no pueden prescindir, según su sentir, de la san-

ción teológica. Concuerda con Grocio al decir que la moral y el derecho no pueden basarse sobre el precepto arbitrario de la divinidad. Pero como todos los principios y todas las leyes supremas, las leyes de la moral y del derecho provienen, en último resultado, del pensamiento divino, y son mantenidas por la voluntad divina. En el amor desinteresado, la búsqueda de la felicidad personal va de parejo con la persecución de la felicidad de otro. Pero este amor sólo se encuentra en las almas bien nacidas. Si no se supone una recompensa y un castigo divinos en la vida futura, no se puede probar que lo que es bueno moralmente y lo más útil sean siempre la misma cosa. Por eso la religión natural es necesaria como garantía de la moral. Al mismo tiempo da el punto de vista más elevado de la moral humana y de la doctrina del derecho, ampliando el pensamiento hasta la ley divina, que reina en la existencia totalmente completa. En la filosofía del derecho de Leibnitz, como en todo su sistema, la idea fundamental de una armonía entre los seres individuales sale á luz por vez primera. Era el pensamiento que guiaba su investigación en todos los dominios y que abandonaba al siglo nuevo, para el cual su sistema es típico desde tantos puntos de vista.

7.—Cristián Wolff.

Lo que Leibnitz había expresado en cartas y en tratados, accesibles y comprensibles á un reducido número solamente, lo desarrolló Wolff ampliamente, pesadamente, sistemáticamente, en gruesos infolios. Ejerció una influencia considerable, propagando entre el gran público pensamientos racionales y haciendo valer el «principio de razón suficiente» en todos los dominios. Leibnitz escribía la mayor parte del tiempo en francés ó en latín (aunque haya tenido un momento intención de escribir su *Teodicea* en alemán, precisamente á causa de la «virginidad» filosófica de este idioma). Wolff se servía del idioma alemán, y creó en parte la terminología filosófica alemana. El wolffianismo popular fué una parte

esencial de la emancipación intelectual de Alemania en el siglo XVIII. Gracias á Wolff, toda una serie de pensamientos de los grandes sistemas del siglo XVII encontraron buena acogida en el público ilustrado. Otro orden de pensamientos vino de Inglaterra, como se indicará en el capítulo siguiente, por medio del movimiento creado por John Locke.

Cristián Wolff, nacido en 1679 en Breslau, estudió, además de la teología, las matemáticas y la filosofía, y fué nombrado en 1706 profesor de Matemáticas en Halle; pero se dedicó sobre todo á la filosofía. Estaba influído especialmente por los escritos de Descartes y de Leibnitz, y también, por intermedio de Tschirnhausen, por los de Spinosa, cuya teoría del conocimiento había desarrollado Tschirnhausen (sin citar el nombre de Spinosa) en su *Medicina mentis*. Wolff no trataba personalmente de ser considerado como discípulo de Leibniz; ha modificado, además, de diversas maneras los pensamientos de Leibnitz; sin embargo, la filosofía que introdujo en las Universidades alemanas, y que reinó hasta la época de Kant, fué denominada, con justo título, la filosofía de Leibnitz y de Wolff. Verdad es que la esencia del pensamiento de Leibnitz, su idealismo metafísico, la teoría de las mónadas, no se prestaban tan fácilmente á una vulgarización sistemática tal como la de Wolff. Pero en Wolff (1), como en Leibnitz, se deja sentir siempre la in-

(1) Wolff dice en el prefacio á la primera edición de los *Pensamientos racionales*, etc.: «En un principio, yo me había propuesto dejar absolutamente sin solución el problema de comunidad del cuerpo con el alma y del alma con el cuerpo; pero como las razones expuestas en el otro capítulo me han conducido, naturalmente, contra lo que yo esperaba, á la armonía preestablecida de Leibnitz, he conservado esta ingeniosa invención, ilustrándola con una luz más viva de lo que se ha hecho hasta ahora.» En el prefacio á la segunda edición se extiende más sobre la relación de su doctrina con la de Leibnitz. «Leibnitz, dice, aliaba el idealismo (la trabazón ininterrumpida de los fenómenos espirituales) con el materialismo (la trabazón ininterrumpida de los fenómenos materiales), sin pararse á examinar cada una de ellas en particular.» Eso es lo que Wolff cree haber hecho, y llega al resultado siguiente: los dua-

clinación á unir la ciencia de la naturaleza con la teología, concibiendo el mundo como un gran mecanismo destinado á servir los fines divinos, y puesto de acuerdo con la vida psíquica por medio de la armonía «preestablecida». Concibe el mundo como un conjunto de seres individuales, determinado por medio de leyes, con Dios por razón última. Y el sostén lógico de todo su sistema es el principio de la razón suficiente.

Es interesante ver que Wolff, no sólo populariza la filosofía dogmática, sino que la perfecciona. Era un progreso considerable de Leibnitz haber planteado el principio de identidad y el principio de razón suficiente como dos principios diferentes, válidos: el primero para todas las verdades de razón, y el segundo para todas las verdades de hecho. Wolff trata ahora de derivar el segundo del primero. Quiere hacer evidente por sí mismo que todo lo que sucede tiene una razón ó una causa, y considera como culpa de parte de Leibnitz no haber dado prueba del «principio de razón suficiente» que tenía en su sistema, así como en los otros grandes sistemas, una importancia tan considerable. La prueba de Wolff (véase *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo, el alma del hombre y sobre todas las cosas en general, comunicados á los amigos de la verdad por Cristián Wolff*, 1719, § 30) es la siguiente: «Allí donde no hay razón dada, no hay tampoco nada que pueda hacer comprender por qué hay algo, y así este algo debe venir de la nada... Ahora

---

listas pueden unir la doctrina de los idealistas con la de los materialistas.—He aquí, en efecto, una definición exacta de la diferencia que existe entre Leibnitz y Wolff en este punto. Leibnitz profesa la hipótesis de identidad (aunque con una modificación espiritualista), y Wolff profesa el dualismo (aunque con esta opinión, tomada de la hipótesis de identidad: que los fenómenos espirituales y los fenómenos materiales forman cada uno por su parte una trabazón ininterrumpida). Muchas objeciones que se elevan de ordinario contra la hipótesis de identidad pueden dirigirse contra la teoría de Wolff, á la cual puede aplicarse muy bien el término de «duplicismo», que no conviene del todo á la hipótesis de identidad propiamente dicho.

bien: como es imposible que de nada pueda formarse algo, todo lo que existe debe tener una razón suficiente por la cual existe.» Fácil es ver que esta prueba se mueve en un círculo vicioso; porque decir que de nada no puede formarse algo, es decir que todo tiene su razón ó su causa, que es lo que era menester demostrar precisamente. Por medio de esta marcha de ideas, Wolff llegó, sin embargo, á encajar completamente en sistema el dogmatismo. Cualquier certeza fué reducida al principio de contradicción, y la filosofía se convirtió en un sistema de teoremas que podían fundarse todos por la lógica pura. El principio de contradicción contiene (y esto hay que tenerlo muy en cuenta para no ser injustos hacia Wolff) la garantía de todas las concepciones empíricas, así como de todos los razonamientos. Cuando yo percibo algo, no puedo por el momento hacer otra cosa que percibirlo; cada percepción debe satisfacer á esta exigencia. Wolff no quiere en manera alguna transformar toda ciencia en lógica formal. Sin embargo, quiere demostrar que los principios racionales reinan dondequiera. El racionalismo festejó entonces su triunfo.

Wolff lo aplica, no solamente á la concepción del mundo, sino también á la teología. Del principio de razón suficiente había hecho derivar proposiciones concernientes á la ciencia de la naturaleza, tales como la ley de inercia y la ley de continuidad (la naturaleza no procede por saltos, sin lo cual sería incomprensible el tránsito de un estado á otro); del mismo modo quiere igualmente hacer derivar de este principio, no solo la existencia de Dios (el mundo debe tener una razón que tiene razón en sí misma), sino también las condiciones á las cuales debe someterse toda revelación positiva. Debe haber ciertas señales distintivas que permitan discernir la revelación de la vana imaginación y de la superchería. La revelación no puede ser contraria á la perfección de Dios y no puede encerrar contradicciones. Aunque sea un milagro y aunque en eso repugne á las verdades «contingentes» (de hecho), no puede, sin embargo, ser contraria á las verdades

necesarias: Dios puede hacer detenerse al sol, pero no puede hacer cambiar la posición del diámetro en la superficie del círculo. Y Wolff sostiene que un mundo en que rara vez se producen milagros, es más perfecto que un mundo en que son demasiado frecuentes; los milagros no exigen más que poder; pero el orden natural requiere al mismo tiempo una sabiduría que piensa en el conjunto y no solamente en el detalle.

Wolff mismo fué víctima del «principio de razón suficiente». Los teólogos pietistas de Halle veían un peligro en el racionalismo que proclamaba, y cuando en un discurso universitario celebró al filósofo chino Confucio por la pureza de su moral, declarando que se armonizaba con su propia moral, se desencadenó una tempestad. Para atraerse al rey Federico Guillermo I, parece ser que se recurrió á la aplicación del principio de razón suficiente á las acciones humanas: se hizo ver al rey-sargento que, si sus granaderos desertaban, no se les podía exigir la razón de ello según la teoría de Wolff. Como éste declara en su biografía, se presentó al rey en una de las obras escritas por los teólogos, sus adversarios, un pasaje en que se sacaba esta consecuencia de su determinismo. Entonces se publicó (en 1723) una orden del gabinete, en cuyos artículos Wolff era revocado de sus funciones á causa de sus teorías impías y debía abandonar en el término de cuarenta y ocho horas (so pena de ser ahorcado) las provincias y los estados del Rey. Wolff se fué á Marburgo, donde siguió ejerciendo hasta que Federico II, que era uno de sus admiradores, lo volvió á llevar á Halle, donde continuó en el profesorado hasta su muerte (1754).

LIBRO CUARTO

LA FILOSOFÍA INGLESA DE LA EXPERIENCIA

Los grandes sistemas habían nacido de la certidumbre de que había un material suficiente y una claridad de pensamiento bastante para edificar construcciones capaces de reemplazar á la concepción medioeval del mundo, destronada por la investigación del Renacimiento y por la aparición de la ciencia nueva. En un sentido esta confianza no era injustificada; los descubrimientos, los métodos y los principios nuevos, habían arrojado una luz definitiva sobre la dirección que el pensamiento humano debía tomar, en lo sucesivo, para tratar algunos de los problemas más importantes, y el siglo XVII tiene, ante todo, el mérito de haber formulado con energía y con lógica las hipótesis más considerables sobre las relaciones de la naturaleza espiritual con la naturaleza material. Pero el hecho solo de que había muchas hipótesis posibles debía forzosamente excitar la atención del pensador y del crítico. A eso se añadía que los que construyeron estos grandes sistemas con tanta confianza y genio, habían discutido la naturaleza y el modo de acción del pensamiento, pero no habían visto en eso más que una introducción á sus sistemas propiamente dichos. Con una premura dogmática se apresuraban á pasar al examen del pensamiento para encontrar la solución de los enigmas de la existencia. Lo que constituye la importancia de la escuela inglesa, que se ha hecho clásica en la historia de la filosofía, es haber creado un problema independiente

del examen de la evolución del conocimiento humano, de las formas y de las hipótesis de que dispone. Juan Locke y sus sucesores consolidaron la independencia del problema del conocimiento en frente del problema de la existencia, merced al cual había quedado el primero completamente sumido en sombras en los grandes sistemas. Hicieron que la teoría del conocimiento se adelantase á la metafísica. Si (para hablar con Kant) se entiende por dogmatismo una tendencia á utilizar nuestras ideas para profundizar la esencia de las cosas, sin experimentar suficientemente las condiciones y los límites del conocimiento, mientras que la filosofía crítica acrisola precisamente la facultad de conocer, la filosofía crítica comienza definitivamente con Juan Locke.

Pero tras esta oposición puramente filosófica entre la filosofía dogmática y la filosofía crítica, hay una oposición histórica más extensa. Los sistemas filosóficos no son el único objeto de la crítica; el examen crítico se dirige contra todas las autoridades, contra todas las potencias existentes. La noción de substancia en filosofía tenía un contrapeso, como hemos visto, en la autoridad absoluta en política. Ahora viene el siglo de la emancipación, al mismo tiempo que el de la crítica. El proceso cuyos símbolos son las mónadas de Leibnitz, los individuos hechos autónomos, resalta con una sobria claridad en el gran balance del pensamiento que Locke lleva á cabo, llamando á juicio á las autoridades y á las tradiciones en los dominios de la ciencia, de la educación, del Estado y de la Iglesia. Leibnitz y Wolff afirmaban el principio de razón suficiente y lo aplicaban. Juan Locke y sus sucesores sometieron á un examen profundo todos los principios, y, en fin de cuentas, el mismo principio de razón suficiente.

Á la par que trató de una manera enérgica el problema del conocimiento, efectuó un examen no menos enérgico del problema de la estimación de los valores. La ética alcanza en la escuela inglesa un puesto más independiente que en los grandes sistemas, en los cuales el interés propio hacía

dirigir la mirada más allá de la vida humana. Gracias al método empírico empleado en esta escuela, el fundamento de la ética filosófica se presenta bajo un aspecto más completo.

1.—JUAN LOCKE

a)—**Biografía y característica.**

El primer filósofo crítico nació el mismo año que el más grande de los dogmáticos. Juan Locke nació el 29 de Agosto de 1632 en las cercanías de Bristol. Su padre era abogado, pero tomó parte en la guerra civil como jefe de una compañía de caballeros del partido del Parlamento. Heredó su hijo la dirección independiente y liberal de su pensamiento. La educación que el filósofo en germen recibió de su padre, fué tal, que al redactar su tratado de la educación, que debía hacer época, pudo utilizar recuerdos que había guardado. Este rasgo (*Thoughts on Education*, § 40): que la obediencia necesaria á la infancia debe ser poco á poco reemplazada por relaciones libres de amigo á amigo, es un detalle sacado de la educación que el autor mismo había recibido. Las experiencias que hizo en la escuela y en la Universidad aprovecharon á su filosofía más bien por el efecto de contraste. Durante seis años fué á la escuela de Westminster, donde aprendió las lenguas clásicas con arreglo á un método rigurosamente gramatical y donde se le atormentó haciéndole aprender lecciones de memoria y componer disertaciones latinas sobre cuestiones incomprensibles para él. No se enseñaban ciencias de la naturaleza, á no ser un poco de geografía, en verano, después de la cena. Si se pone en guardia contra el método que consiste en aprender de memoria y en comenzar la enseñanza de los idiomas por la gramática, es que ha hecho por sí mismo la experiencia en la escuela. Cuando pasó á Oxford (1652), el puritanismo y la escolástica reinaban. Ni uno ni otra satisfacían á Locke. Lo que despertó su espíritu á la filosofía, fué (según una declaración hecha más

tarde por él) el estudio de las obras de Descartes. Este conocimiento fué para Locke un gran consuelo, porque había atribuido sus escasos progresos en la filosofía escolástica á su falta de don natural en filosofía. Estudió igualmente á Gassendi y Hobbes, que ejercieron gran influjo sobre la tendencia de su espíritu.

Practicábase entonces en Oxford una amplia tolerancia. No solo Juan Owen, el canciller de la Universidad, sino Oliverio Cronwell, el poderoso protector, garantizaban á todos los protestantes la libertad de pensar. Esta época ha dejado en el espíritu de Locke huellas que perduraron toda su vida. Con la Restauración, la Iglesia episcopal recobró el poder. Al principio, Locke tuvo intención de hacerse eclesiástico; pero su concepto liberal y latitudinario del cristianismo le hizo impracticable este proyecto. En un tratado de 1667 (que fué ampliado más tarde bajo la forma de la célebre *Letter on toleration*, 1685) niega á todo el mundo y cada uno en particular, el derecho de imponer á otros opiniones especulativas y formas de culto determinadas. Y en un tratado intitulado *Error* (que se encuentra impreso, lo mismo que el primer tratado, en la excelente *Life of Locke*, Londres, 1876; de Fox Bourne), dice: «Quienquiera que examina y adopta después de un examen leal un error en lugar de una verdad, ha cumplido mejor su deber que el que admite la confesión de la verdad (porque no abraza la verdad misma) sin haber examinado si es exacta ó no.» Concede gran importancia al aspecto moral de la religión, y exige lo menos posible de dogmas y de ritos. La Iglesia episcopal con sus treinta y nueve artículos de fe y sus numerosas ceremonias, le estaba, por consiguiente, vedada.

Resolvió entonces hacerse médico y estudió química y medicina. Este fué el origen de su amistad con Roberto Boyle, el célebre químico, y con Sydenham, el no menos célebre médico. Las aspiraciones de Locke, como filósofo, son afines á las de sus dos amigos. Boyle (seis años mayor que Locke) sostenía el método experimental en química con-

tra los alquimistas y los químicos médicos, que se proponían otros fines que la ciencia pura. Es el primero que ha señalado con claridad el fin del análisis químico: á saber, el descubrimiento de los elementos de las materias compuestas, es decir, de las materias constituyentes, que se pueden demostrar como tales y que no se pueden dividir. Pero dijo que se encontrarían muchos más elementos de los que se imaginaban entonces, y negó el carácter incomplejo de muchas materias que hasta entonces habían sido consideradas como elementos. Sydenham sostenía el método empírico en medicina y profesaba los mismos principios que emitió Locke en un folleto intitulado: *Del arte de curar*, donde insiste en la necesidad de apoyarse sobre observaciones y no sobre axiomas. Locke iba muchas veces acompañado de Sydenham en las visitas que hacía á sus enfermos.

Sin embargo, el arte médico no fué tampoco la tarea de toda la vida de Locke. Trabó conocimiento con el Conde de Shaftesbury, el célebre hombre político del reinado de Carlos II, y pronto fué agregado á su familia en calidad de amigo, de secretario, de médico y de educador de dos generaciones. Como se puede ver en los cortos trabajos de sus primeros años, las ideas políticas de Locke eran liberales como sus opiniones religiosas. Pertenecía con ardor y convicción al partido de los *whigs* y estuvo ligado á su destino. La caída de Shaftesbury, en 1672, trajo también la de Locke. Debió renunciar á los puestos que la confianza de Shaftesbury le había valido. Pasó entonces algunos años viajando por Francia. Sus notas de viaje tienen un interés histórico y atestiguan su gran facultad de observación y la atención que concedía á todos los aspectos de la vida. Habiendo tomado parte su amigo posteriormente en una conjuración y habiendo debido huir á Holanda, Locke no se creyó seguro en Inglaterra y se marchó también á Holanda (1683), donde se reunieron poco á poco, un número considerable de *whigs* refugiados. Por algún tiempo debió ocultarse; el gobierno inglés pedía su extradición. Durante esos años trabajó en

sus escritos, sobre todo en la *Epístola de tolerantía* (1685), que se publicó algunos años después en inglés, y en su obra maestra *Del entendimiento humano*. Al mismo tiempo se ocupaba, probablemente, de los preparativos para la Revolución. Mantenía relaciones continuas de amistad con el príncipe de Orange y su esposa, y á principios de 1689 volvió á Inglaterra con la princesa.

La política no hizo á Locke olvidar la filosofía y á la inversa. A principios de 1690 se publicó su obra maestra, *Essay on human understanding*, una de las obras más notables y más coronadas de éxito que registra la historia de la filosofía. Los primeros anuncios de esta obra se remontan muy lejos en la evolución intelectual de Locke. Refiere en el prefacio, que fué una discusión con algunos amigos lo que le inspiró la idea de esta obra. Como no habían podido resolver los problemas que se habían propuesto, pensó que acaso hubiera sido menester, previamente, «examinar nuestras propias facultades y ver qué asuntos puede tratar nuestra inteligencia y qué asuntos no puede tratar.» En un ejemplar del *Essay* de Locke, que se encuentra en el Museo Británico, Jaime Tyrell, amigo de Locke, ha escrito: «Me acuerdo de que yo mismo estaba presente cuando se discutieron los principios de la moral y de la religión revelada.» Fué, pues, una discusión que versaba sobre asuntos éticos y morales lo que le indujo á examinar más de cerca el conocimiento. Este acontecimiento se remonta al invierno de 1670 á 1671. Después, durante su estancia en Francia y durante su destierro en Holanda, Locke trabajó en su obra, que acabó en 1687. Al año siguiente se imprimió un extracto en el periódico holandés *Biblioteca Universal*, y en 1690 se publicó la obra completa en inglés. Comprende cuatro libros: el primero critica la doctrina de las ideas y de los principios innatos; el segundo demuestra que todas las ideas provienen de la experiencia y descompone las ideas complejas en sus elementos sencillos, á fin de que la misión se haga con mayor facilidad; el tercero examina la influencia del lenguaje sobre el pensa-

miento, combate la filosofía escolástica, filosofía toda de palabras, y demuestra que nuestras ideas de especies y de géneros no pueden considerarse pura y simplemente como válidas ni siquiera para la naturaleza; el cuarto distingue las diferentes especies de conocimiento y fija sus límites. La teoría del conocimiento propiamente dicha está, pues, contenida en el libro cuarto. Este libro y el segundo (sobre el origen de las ideas en la experiencia) parecen haber sido escritos antes que los otros; el primero (crítica de las ideas innatas) y el tercero (sobre el lenguaje) fueron añadidos posteriormente.

Bajo el reinado de Guillermo de Orange, Locke ejerció una influencia considerable. Tenía de su parte al rey y á muchos de sus consejeros. Intervino en favor de la libertad de la prensa, de la tolerancia, de las leyes monetarias y comerciales sensatas, y en favor de una reforma de la asistencia pública; ocupó diferentes empleos. Los *Two Treatises on Government*, que se publicaron en 1690, atestiguan que, á más de su fin teórico, aspiraban también á defender la revolución que había traído el nuevo estado de cosas. Entre sus otros escritos hay que citar (á más de los *Thoughts on education*, 1692, el libro sobre *La racionalidad del cristianismo expuesto conforme á la Escritura (The Reasonableness of Christianity as delivered in Scripture)*. En su concepto del cristianismo, Locke insiste en que la creencia de la Iglesia antigua está contenida en este axioma: Jesús es el Mesías. El cristianismo es para él el evangelio del amor; no pretende atormentar á los hombres con dogmas incomprensibles (dogmas de la Trinidad, de la gracia y de la condenación eterna); quiere agrandar la ley de naturaleza y de razón, mostrando cómo los hombres pueden llegar á la salvación. El mismo pensaba ser un cristiano creyente, y sus cartas, así como su vida, atestiguan la profundidad de sus sentimientos religiosos. Leía la Biblia con entusiasmo, y durante sus últimos años compuso un comentario de las Cartas á los Corintios. Pero lo que más le atraía eran las

tendencias cristianas que contenían un mínimum de dogmatismo y de jerarquía. Durante su estancia en Holanda residió algún tiempo en casa de un cuákero, con quien se ligó con íntima amistad. Más tarde acompañaba en Londres al rey Guillermo, cuando éste, con un disfraz, asistía á las reuniones de los cuákeros para conocer esta secta. Locke escribió á una señora inglesa cuákera, que eran mujeres las que habían visto primero que nadie al Salvador resucitado; del mismo modo ahora sería de nuevo proclamada por mujeres la resurrección del espíritu de amor. Fué víctima de violentos ataques por parte de los teólogos; y como se encontraba el origen de su teología en su filosofía, ésta fué atacada también con acritud, especialmente por Stillingfleet, obispo de Worcester, á quien Locke respondió muchas veces por escrito polémicas especiales muy extensas. Era el último duelo de la filosofía escolástica con la filosofía moderna. La cólera suscitada por el punto de vista de Locke en teología se aumentó aún más por su afinidad con los deistas. Una obra tal como la de Juan Toland: *Christianity not mysterious*, que se publicó en 1696, y fué públicamente quemada en Dublín al año siguiente, parecía reducirse á sacar la consecuencia natural de las obras de Locke. Los escritos de Locke eran también leídos por los estudiantes; los presidentes del Colegio de Oxford decidieron que no se utilizaría el *Ensayo* de Locke en la Universidad. A esta noticia, Locke hizo observar que porque haya personas que necesiten, para mirar, antojeras ó que apartan la cabeza, no es una razón para que todos consientan en no hacer uso de sus ojos, y la historia ha ratificado su juicio.

Locke, que jamás estuvo casado, pasó sus últimos años en la casa de un señor llamado Masham, en Oates, cerca de Londres. Lady Masham era la hija del filósofo Cudworth de Cambridge y mujer de gran talento. Murió en 1704, después de haber sufrido muchos años del asma. Una gran dulzura, un gran cariño á sus amigos, la persecución sincera de la verdad y la firme creencia en la libertad intelectual y po-

lítica: tales son los rasgos de carácter que toman en Locke un relieve particular, según lo que sabemos de él por sus obras y por sus cartas. Lo que es muy significativo es lo que escribía un año antes de su muerte á un amigo, que había de llegar á ser más tarde el escritor deista Antonio Collins: «Amar la verdad por sí misma es la parte más importante de la perfección humana en este mundo, y la base de todas las demás virtudes.»

b)—Origen de las ideas.

Queriendo pedir razón al conocimiento humano, Locke se propone ante todo examinar de dónde provienen las ideas con que obra. Por ideas entiende todo aquello en que podemos pensar. Esta tarea desaparecería si hubiera ideas innatas, y por esto comienza por dirigir su crítica contra esta opinión. Se ha pensado, por ejemplo, dice Locke, que la idea de Dios era una idea innata de este género; de igual modo se dice que los principios lógicos y morales más fundamentales son innatos. Proposiciones tales como: *toda cosa es lo que es*, y: *debemos obrar con los demás como quisiéramos que obrasen con nosotros*, se consideran como inmanentes desde un principio en la conciencia humana. Pero entonces debieran ser las primeras ideas que se presentasen á la conciencia. Fácilmente puede uno convencerse de que no es así examinando á los niños, á los idiotas, á los salvajes y á los hombres incultos. La conciencia de estos seres no encierra más que ideas y percepciones particulares, determinadas, concretas, y no principios generales. La experiencia nos muestra individuos y pueblos sin idea alguna de Dios y sin ideas morales propiamente dichas. Deducir que son innatas de que son comprendidas y adoptadas desde el momento en que se presentan distintamente á la conciencia, es una conclusión injustificada. Lo que necesita hacerse evidente y ser demostrado, no es innato, sino que debe ser aprendido. Naturalmente debe haber una capacidad originaria (*capacity*) para aprender, y con razón se puede hablar de leyes ó de princi-

pios naturales, en el sentido de que hay, en efecto, opiniones á las cuales llega el hombre por el empleo natural de la experiencia y de su pensamiento. Locke coloca entre estas ideas, además de las verdades lógicas y matemáticas, las opiniones religiosas y morales más importantes. Pero insiste enérgicamente en el hecho de que una ley *natural* no es en manera alguna lo mismo que una ley *innata*. La teoría de las ideas innatas se sostiene sobre todo porque evita el estudiar la formación de las ideas.

Esta polémica parece especialmente dirigida contra los filósofos escolásticos, contra los platónicos de Cambridge y contra Herberto Cherbury; este último es el único representante de las «ideas innatas» á quien llama por su nombre. No es probable que haya dirigido sus dardos en primer lugar contra Descartes: la explicación más clara que da Descartes de la expresión impropia «innato» le sustrae á la crítica de Locke. Este mismo se sirvió de una expresión que provocó equivocaciones: la antigua comparación de la conciencia con una tabla rasa (*tabula rasa*). Con eso no quería negar (como muchas veces se ha creído) que las facultades primordiales del alma precedan á la experiencia. Es una desgraciada propiedad de los términos filosóficos que muchas veces evoquen ideas demasiado groseras. Aun después de la rectificación citada de la teoría de Locke, la crítica de Leibnitz sigue siendo justa, porque Locke desdeña, ya la importancia de los elementos obscuros, más ó menos inconscientes, ya la manera involuntaria, espontánea, con que se dejan sentir las inclinaciones primordiales. El momento de actividad que Locke reconocía en la formación de ciertas ideas llegó á ser reducido por algunos de sus sucesores para ser finalmente eliminado.

La solución que da Locke al problema tiende á demostrar que todas las ideas (término por el cual entiende el contenido íntegro del conocimiento) provienen de la experiencia, ya de la experiencia externa (sensación), ya de la experiencia interna (reflexión). La experiencia externa proviene á

su vez de que la excitación ó el movimiento producido en una parte cualquiera del cuerpo suscita una percepción en el alma. La experiencia proviene de que el alma recibe también la impresión de actividad que se despliega (por ejemplo, en el recuerdo y en la comparación) durante la elaboración de las ideas procedentes de la experiencia externa. Así percibimos por medio de la reflexión nuestros propios estados y nuestra propia actividad, y por medio de la «sensación» las impresiones de las demás cosas. En todas estas percepciones directas ó recepciones de idea, la conciencia permanece casi (*for the most part*) absolutamente pasiva. Pero sólo las ideas más simples se forman así, por recepción directa y pasiva.

Las ideas simples que se forman de la experiencia externa no necesitan asemejarse á las cualidades de las cosas que las han producido, como la palabra no se asemeja á la idea. Las cualidades llamadas primarias: la solidez, la extensión, la forma, la movilidad solas, no pueden separarse de las cosas exteriores; las cualidades segundas, tales como el color, el gusto, el olor, etc., corresponden á la facultad que poseen las cosas, en razón de sus cualidades primarias, de suscitar en nosotros ciertas ideas. Los términos: cualidades «primeras» y «segundas», parecen haber sido tomados por Locke á Roberto Boyle; la misma teoría que tantas veces se atribuye á Locke, como si hubiera sido su creador, proviene, como hemos visto, de Galileo, de Hobbes y de Descartes. Locke no se detiene tampoco en el problema suscitado por el hecho de que hay aquí una diferencia tan grande entre la causa exterior y el efecto interno.

Las ideas simples son el matertal de la conciencia, que es elaborado por ella de diversas maneras. La actividad de la conciencia se revela, ya en la formación de ideas *complejas*, al combinarse ideas simples, ya en la formación de las *ideas de relaciones*, poniendo ideas simples en cierta unión recíproca, ya en la formación de *ideas abstractas*, separando ideas simples de otras simples con las cuales en realidad se

presentan ligadas. Todas las ideas que no emanan de impresiones directas, se forman, por sublimes y morales que sean, mediante la facultad de combinación, de composición y de abstracción de la conciencia, y tienen por fundamento percepciones directas. De estas tres especies de ideas derivadas, son las dos primeras las que presentan más interés. Por lo demás, se forman gracias al concurso de la abstracción.

A las ideas compuestas pertenecen propiedades tales como el espacio y el tiempo. Para formar la idea de espacio, nos apoyamos en los sentidos de la vista y del tacto. Al mismo tiempo nos servimos aquí de la abstracción, distinguiendo el espacio y la solidez; distinción que es tan clara como la que se pudiera establecer entre el leño y el grano. Formamos la idea del tiempo con ayuda del sentido interno, que nos muestra una sucesión de ideas. Luego, como la facultad que teníamos de representarnos el engrandecimiento del espacio y del tiempo permanece siempre idéntica, cualquiera que sea el número de adiciones que podamos hacer, se forma la idea de lo infinito. A las nociones de propiedades pertenecen también las ideas de fuerza y de movimiento, del mismo modo que todas las ideas de colores, de formas compuestas, etc., y, en el dominio del sentido interior, las ideas de percepción, de recuerdo, de pensamiento, de atención, etc.

Las nociones de propiedad no ofrecen dificultades; lo que no ocurre con *la idea de cosas, de ser ó de substancia.* Esta idea está también formada por combinación. La idea que tenemos de una cosa ó de una substancia, es la idea de las propiedades ó de las fuerzas que le atribuímos. Pero (cosa extraña) nos figuramos, con todo, la cosa ó la substancia misma como diferente de las propiedades y de las fuerzas, á saber: como su fundamento ó soporte. De la experiencia viene todo lo que atribuímos á la substancia. Eso es cierto, aun de la idea de Dios; es una idea de substancia que formamos ampliando y elevando nuestras ideas de las propiedades del espíritu tomadas del sentido interno.

Como ejemplo de ideas *de relación (ideas of relation),*

citemos la idea de causa y de efecto. Formamos esta idea al fundarnos en la percepción de que nacen propiedades y cosas, y su nacimiento se debe á la influencia de otras propiedades y de otras cosas. Otros ejemplos son las ideas de las relaciones de tiempo y de espacio, de identidad y de diversidad. Las ideas morales pertenecen también á las ideas de relaciones, puesto que se forman de las ideas simples de nuestras acciones aproximadas á la idea de una ley.

c)—Legitimidad del conocimiento.

Una vez explicada la formación de las ideas, se plantea la cuestión de su legitimidad. Locke no duda de que las ideas simples tengan un valor positivo. Provienen de la realidad, y por esta razón deben concordar con la realidad. Las cualidades segundas no se asemejan á las cosas que producen las ideas que tenemos de ellas, sino que corresponden á las cosas porque son sus efectos constantes. Por lo que atañe á las ideas derivadas, su valor no puede demostrarse de esta manera, puesto que han sido formadas por composición y comparación, es decir, por nuestra actividad. Decir que no encierran contradicción interna, no basta para demostrar su valor positivo. No son copias de las cosas, sino que su importancia proviene de que son arquetipos ó patrones *(archetypes, patterns)*, de los cuales se sirve la conciencia para ordenar y denominar las cosas (por ejemplo, en matemáticas y en filosofía moral). Sin embargo, eso sólo es cierto para las ideas de propiedades y de relaciones *(modes and relations)*. La noción de substancia, la idea de un sostén desconocido de las cualidades, no puede tener valor si no se encuentra en la realidad una combinación de cualidades semejante á la combinación indicada por la noción. La idea de Centauro es un concepto falso de substancia; la idea de Dios es un concepto verdadero de substancia. La noción misma de substancia no es el arquetipo, sino que su arquetipo debe estar fuera de nosotros si es legítimo. Ahora bien: no sabemos lo que existe en el fondo de las propiedades de

las cosas, ni conocemos la substancia material ni la substancia espiritual, y los cartesianos no tienen por esta razón derecho á suponer que la materia no puede pensar.

Conocer es percibir la concordancia ó el desacuerdo de las ideas. En su forma más simple, es la intuición, la intuición inmediata. En este punto Locke se asemeja mucho á Descartes, cuando dice, por ejemplo, que tenemos la ciencia intuitiva de nuestra propia existencia; esto es lo que prueba la misma duda: si, en efecto, sé que dudo, poseo un concepto de la existencia de la cosa puesta en duda, que es tan seguro como la percepción del pensamiento que llamo duda. Además de nuestra propia existencia, percibimos por medio de nuestra intuición las relaciones fundamentales más sencillas entre nuestras ideas. Una demostración proviene de una serie de conocimientos intuitivos. Cada paso de la demostración es una intuición inmediata: estas dos clases de conocimiento son las dos únicas rigurosamente evidentes. Cualquier otro conocimiento es una hipótesis, una convicción más ó menos verosímil; tal es el conocimiento sensible de las cosas situadas fuera de nosotros.

El conocimiento demostrativo no trata solamente de las proposiciones matemáticas, sino también de la existencia de Dios; y ese es el único caso en que podemos conocer una existencia positiva fuera del nuestro por el medio de la demostración. La prueba de la existencia de Dios de Locke es la prueba habitual: del mundo (ó de nuestra propia existencia) procede á Dios en cuanto causa del mundo. Pero toma un interés particular, porque se apoya en el principio de la causalidad, que declara ser una verdad intuitiva: tenemos la certeza inmediata de que lo que no existe no puede producir realidad (*nonentity cannot produce any real being*). Debe, pues, haber un Ser eterno. Y este Ser no puede ser materia, prosigue Locke, porque la materia no puede engendrar el pensamiento. La contradicción entre esta proposición y la proposición citada anteriormente, que es posible que la materia pueda pensar, es puramente aparente. Porque en la

proposición anterior sostiene que no conocemos la esencia íntima de la materia; y aquí parte de la materia tal como la conocemos (1).

La teoría de Locke sobre el origen de las ideas ofrece una oposición resuelta entre la pasividad admitida en la formación de las ideas simples y la actividad reconocida en la formación de las ideas derivadas; de igual modo resulta en su teoría de la legitimidad del conocimiento una oposición no menos resuelta entre el conocimiento sensible, que sólo puede llegar á la probabilidad, y el conocimiento intuitivo y demostrativo, que ofrece una certidumbre y una necesidad plena é íntegra. Esta oposición se presenta de una manera bastante singular cuando establece la proposición en cuya legitimidad funda su prueba de la unión del conocimiento con la realidad, es decir, cuando plantea el principio de causalidad. Formamos la noción de la relación de causalidad por medio de la experiencia sensible (*Essay*, II, 26, 4); lo que demuestra la legitimidad del principio de causalidad, es la intuición. (*Essay*, IV, 10, 3.) Y de este principio se sirve, ya para deducir de las ideas simples las cosas que las producen, ya para demostrar la existencia de Dios. La idea de Dios, como la idea de causalidad, está tomada de la experiencia, pero con la colaboración de la actividad de combinación y de engrandecimiento (idealización) del espíritu; pero la existencia de Dios se descubre por conclusión, mientras que la legitimidad de la relación de causalidad se descubre instintivamente. Aquí resalta claramente el punto de

(1) Molyneux, amigo de Locke, explicaba la contradicción aparente de las dos proposiciones (la primera de las cuales se encuentra en el *Essay*, IV, 3, 10 y la segunda en el *Essay*, IV, 10, 5), diciendo que en el primer pasaje Locke quiere decir que Dios puede dar de una manera sobrenatural á la materia la facultad de pensar, mientras que en el segundo pasaje se trata de la materia sin influencia sobrenatural de este género. (*Carta á Locke*, 22 de Diciembre de 1692.) Locke declara que esta concepcion es completamente exacta. (Carta del 20 de Enero de 1693.) *The Works of John Locke*, IX, p. 233-303; 9.ª ed. Londres, 1794.)

vista de Locke, empírico con relación al origen de las ideas, y racionalista con respecto á su aplicación. La confianza ingenua con que Locke plantea y utiliza el principio de causalidad le hace pasar aún por dogmático. Pero al exigir una explicación psicológica y una justificación que tenga el carácter de una teoría del conocimiento, preparó la filosofía crítica. La posición intermediaria de Locke puede apreciarse mejor, no obstante, en la noción de substancia. Esta noción era la noción fundamental que hacía dimanar de sí misma grandes sistemas; el último y absoluto punto de apoyo del pensamiento. Sólo Hobbes había intentado trasmutarla, y aquí, como en muchos otros puntos, fué el precursor de Locke. Locke trata con cierta ironía á la substancia; es, dice, «un no sé qué», y compara esta creencia con la de los indios en la necesidad del elefante para sostener la tierra, y, con todo, no la rechaza. Declara que es una noción espontánea, lo mismo que los conceptos matemáticos y morales, y, sin embargo, le atribuye un arquetipo y un fundamento exterior.

d)—Filosofía de la religión.

La religión de Locke no estaba en contradicción con su filosofía. No necesitaba tantos rodeos como Leibnitz para conciliarlas. Creyendo probar filosóficamente la existencia de Dios, creía establecer también la verdad de la religión natural por medio de la razón; por lo demás, así halló las concepciones teológicas, sin las cuales no es posible, á su juicio, la ética. Su ética es una teoría teológica de la felicidad; de la tendencia natural á la felicidad, resulta la ley que indica en qué condiciones se puede alcanzar su propia felicidad al mismo tiempo que la felicidad de otro; esta ley, encontrada por medio de la razón, y que se resume en la antigua máxima: *debemos obrar con otro como quisiéramos que se obrase con nosotros*, debe, sin embargo, considerarse, para encontrar autoridad, como derivada de la voluntad de Dios y mantenida por la misma voluntad.

Aun pensando que la tolerancia del Estado debía extenderse á todos los que profesaban la religión natural, la convicción personal de Locke era, sin embargo, la creencia en la revelación. En la primavera de 1695 escribía á Limborch: «He examinado cuidadosamente, este invierno, en qué consiste la fe cristiana. He consultado las Sagradas Escrituras; pero he descartado las opiniones de las sectas y de los sistemas.» Consignó los resultados de su examen en la obra de la *Racionalidad del cristianismo*. La revelación es para él una extensión de la religión natural fundada en la razón, y de otro lado, la razón es la constante criba de la creencia revelada. En su obra capital (*Essay*, IV, 18, 2), define la fe como la adhesión á una proposición que se funda, no en una inducción de la razón, sino en la confianza en el que la proclama como emanada de Dios y como comunicada de manera extraordinaria. A la razón toca decidir si se encuentra uno en presencia de una revelación, y la fe no puede jamás convencernos de una cosa que repugna á la razón; porque el conocimiento que poseemos de que una revelación proviene de Dios, no puede ser nunca tan seguro como el conocimiento que fundamos en la concordancia ó desacuerdo de nuestras ideas. La revelación es necesaria. Aunque, en efecto, la naturaleza da un testimonio suficiente de la existencia de Dios, los hombres no han hecho un empleo conveniente de su razón. Por comodidad, por sensualidad ó por miedo, han caído bajo el dominio de sacerdotes supersticiosos, porque el reducido número que seguía á la razón no podía ejercer influjo sobre la multitud. La mayor parte de los hombres carecen del tiempo material y de la capacidad necesarias para seguir las demostraciones de la razón. Entonces fué enviado Cristo para ilustrar, para fortificar y para ayudar. Creer que es el Señor y Dueño, es una promesa de vida eterna. Los más iletrados, aun aquellos cuya vida transcurre en medio de penosos trabajos, pueden comprender la enseñanza y el ejemplo de Cristo, tales como se presentan en los Evangelios. Locke concede menor importancia á los desarrollos de la doctrina

contenidos en las Epístolas. No pudo encontrar el dogma de la trinidad ni en los Evangelios, ni en la profesión de fe de los apóstoles.

Con Cristián Wolff (que recuerda á Locke en otros puntos más, por ejemplo, en su ensayo desgraciado de fundamentar el principio de causalidad), Locke permanece como el fundador del racionalismo religioso. Sus escritos, y en particular su punto de vista religioso, ejercieron una gran influencia sobre los mejores espíritus del siglo XVIII: Voltaire y Federico. Pero lo más notable es ver que el racionalismo religioso se traduce en un movimiento democrático, lo cual ocurre, sin duda, con toda nueva corriente religiosa. Al combatir la teología de la Iglesia, Locke tiene en cuenta especialmente la necesidad de los iletrados y de los miserables: exige un cristianismo accesible é inteligible á la multitud. El punto de vista de Locke era, con todo, aún dogmático: atribuye tal certeza demostrativa á la religión «natural» y la cree tan necesaria para fundar la ética, que llega hasta qüerer despojar á los que la rechazan de los beneficios de la libertad de conciencia. No solo el catolicismo y el protestantismo son intolerantes; también el racionalismo tiene su intolerancia.

e)—Filosofía jurídica y política.

La obra de Locke sobre el «gobierno civil» es una obra circunstancial. Dice en el prefacio que tiene intención de «consolidar el trono de nuestro rey Guillermo, el gran restaurador, de demostrar su derecho por la adhesión del pueblo, que es la única que justifica un gobierno legítimo, y que él posee en mayor escala que ningún otro príncipe de la cristiandad, y por último, de justificar á la faz del mundo al pueblo inglés, cuyo amor á los derechos naturales y legítimos y la firme resolución de defenderlos han salvado la nación cuando estaba á dos pasos de la servidumbre y de la ruina.» En la primera parte de la obra, Locke refuta la doctrina sentada por el realista Filmer, según la cual la realeza es una

institución patriarcal creada por Dios. El poder político, dice Locke, difiere del poder del padre sobre sus hijos, del poder del amo sobre sus subalternos y del poder del señor sobre sus esclavos. Consiste en el poder de elaborar leyes, de ejecutar estas leyes y de protejer la sociedad contra los actos exteriores de violencia, pero todo eso únicamente ordenado al bien común. Un poder semejante no puede ser creado sino por un libre acuerdo. Ahora que el estado de naturaleza ha cesado, este acuerdo se celebra tácitamente cada vez que el hijo ocupa en la sociedad el puesto del padre. El acuerdo tiende esencialmente á tomar por ley la voluntad de la mayoría, porque es la única manera de que la sociedad pueda obrar en el estado colectivo. El estado de la naturaleza no es, ciertamente, como pensaba Hobbes, un estado de guerra; sin embargo, implica inconvenientes, los cuales solo pueden remediarse por medio de leyes firmes, jueces imparciales y un poder ejecutivo. El estado de naturaleza es ya un estado de libertad, pero la libertad no puede defenderse mejor en sociedad. Los derechos naturales no se suprimen, pues, en manera alguna cuando se entra en la sociedad. El derecho de propiedad, por ejemplo, es un derecho natural fundado en que el hombre trabaja la tierra ú otras materias primeras. A los trabajadores y no á los perezosos ha dado Dios el mundo; del trabajo se desprende todo valor económico. Por eso el Estado no puede suprimir ni tampoco fundar el derecho de propiedad; su tarea se limita á asegurarlo y á protegerlo. Ocurre con la libertad de la persona como con el derecho de propiedad; la esclavitud repugna á la naturaleza y no puede por eso ser mantenida por el Estado.

Lo que en la política de Locke tiene una importancia particular, es su manera vigorosa de poner de relieve el poder legislativo. Al introducir un poder legislativo no se erige un poder arbitrario; se abandona precisamente el estado de naturaleza para sustraerse á lo arbitrario. El fin que uno ha de proponerse en todas las decisiones, es tener en cuenta lo más posible el bien general. Sólo con el consentimiento

de la mayoría se pueden crear impuestos y contribuciones; de lo contrario, se ofende el derecho de propiedad, porque lo que otro puede cogerme mal de mi grado, no lo poseo como propio. Locke exige que el poder legislativo se separe del poder ejecutivo y del poder judicial (1); pero el poder legislativo es el poder supremo; la constitución del Estado se da al mismo tiempo que la institución de este poder, y, por lo demás, el que legifera está por encima de los que ejecutan (*Of govern.*, II, 141, 143).

Pero el poder supremo reside en el pueblo, y se ejerce cuando el poder ejecutivo entra en conflicto con el poder legislativo. Ninguna potencia de la tierra fuera del pueblo puede resolver esta diferencia. En virtud del derecho último, inalienable, del derecho de conservación personal, el pueblo apela al cielo y hace triunfar su voluntad. Pero eso no es la rebeldía: la rebeldía está fomentada por los que infringen las leyes. Eso no ocasiona tampoco la disolución del Estado, porque, en primer lugar, se supone que la mayoría del pueblo siente los inconvenientes que se trata de hacer desaparecer, y, en segundo lugar, el pueblo no rompe las cadenas tan fácilmente como se cree.

---

(1) A decir verdad, Locke no establece formalmente este triple poder Allí donde habla de la necesidad de abandonar el estado de naturaleza (*Civil Government*, II, § 124-126), indica como necesarios el poder legislativo, jueces imparciales y el poder ejecutivo Después (§ 136) insiste en la necesidad de que el poder legislativo no juzgue, porque sería abrir el camino á lo arbitrario. Pero cuando establece (cap. 12-13) tres poderes civiles y examina sus relaciones recíprocas, esta trinidad se compone del poder legislativo, del poder ejecutivo y del poder federativo. Por este último poder entiende Locke una autoridad que represente al Estado en sus relaciones con el exterior, con otras sociedades enfrente de las cuales se encuentra en el estado de naturaleza. Ahora bien: al declarar Locke que lo mejor sería ver el poder ejecutivo y el poder federativo reunidos en una sola mano (§ 147-148), la diferencia de los dos poderes con eso mismo desaparece, y como en otro párrafo concede una gran importancia á la separación del poder legislativo y del poder judicial, la trinidad resalta claramente en eso. Por lo demás, en la teoría de la división del poder civil, Locke tiene precursores en Buchanan, Hooker y Sidney. Véase á Gierke: *John Locke*, p. 157, 163 y siguientes.

El espíritu de independencia que guiaba á Locke en sus investigaciones, unido al vivo interés que sentía por los grandes acontecimientos de la historia contemporánea de su patria, le indujo á proclamar los grandes principios de la libertad del pueblo, en términos que debían ser de una importancia decisiva, no solo para la doctrina del derecho y la filosofía política posteriores, sino también para la historia de los pueblos en los siglos futuros. Montesquieu y Hamilton son sus discípulos; la doctrina de Rousseau sobre la soberanía del pueblo tiene en él un apoyo y la Revolución de América del Norte y la Revolución francesa son ejemplos de lo que Locke llamaba la invocación al cielo. La vida constitucional de los Estados modernos está esencialmente cimentada sobre los principios de Locke. Los límites de toda esta filosofía política coinciden con los límites de la cuestión constitucional. Detrás de ésta se oculta el problema social. Al hacer derivar el derecho de propiedad del trabajo, Locke plantea, sin saberlo, este problema, que debía ser el primero en una época mucho más lejana.

2.—DISCUSIONES REFERENTES Á LA FILOSOFÍA, DE LA RELIGIÓN Y Á LA FILOSOFÍA MORAL

a)—La teoría del sentido moral

Se advierte á través de todo el Renacimiento y de todo el siglo XVII, que la conservación de sí mismo es, revistiendo diversas formas, el fundamento sobre el cual se cree levantada la vida. Salvo raras excepciones, todas las tentativas hechas para cimentar la ética parten del individuo, de sus tendencias y de sus aspiraciones, de su existencia y de su bien. En principio: que uno se limite á concebir la existencia del individuo en este mundo, ó que se tenga también en cuenta (como hace Locke) su existencia en otro mundo, es lo mismo. Para combatir esta manera de ver, que encontraba en Hobbes su defensor más encarnizado y más sólido, se apeló, especialmente en la ética filosófica, á la razón como la

facultad idónea para regular las acciones de los hombres. Se concedía poca atención á la profunda tentativa de Spinosa por demostrar las metamórfosis y las variaciones que puede sufrir el instinto de conservación personal. Shaftesbury tiene el mérito de haber penetrado la importancia del sentimiento inmediato, determinado por el instinto, para las evaluaciones éticas, é inaugura una oposición útil y fecunda contra el racionalismo naciente; y como ocurre con tanta frecuencia cuando una corriente de ideas nuevas brota, son las influencias antiguas las que determinan esas ideas. La armonía antigua, la moderación y la confianza antigua en la naturaleza, se encuentran en Shaftesbury mezcladas con algún sentimentalismo moderno. Antonio Ashley Cooper Shaftesbury, nació en Londres el año de 1671. Era nieto del amigo de Locke, que le parteó, y fué más tarde su profesor. Dieronle, sobre todo en lenguas clásicas, una muy esmerada educación. Estuvo á cargo de una institutriz que hablaba muy bien latín y griego, lenguas que aprendió á hablar. Sanos pensamientos griegos fueron inculcados muy temprano en el espíritu del niño. Completó su e lucación con viajes á Italia y á Francia, que le proporcionaron ocasión de cultivar sus dotes artísticas. Durante algunos años fué miembro de la Cámara Baja. El rey Guillermo le apreciaba mucho y quería confiarle un alto cargo, que rehusó. Su salud quebrantada le hacía desear una vida tranquila, dedicada á la literatura. Murió en Nápoles, relativamente joven, en 1713.

Las obras de Shaftesbury, que ha reunido él mismo en su mayor parte en tres volúmenes bajo el título de *Characteristics of men, manners, opinions, times* (Londres, 1711), no son el desenvolvimiento sistemático de una idea: dan efusiones y reflexiones, muchas veces presentadas en forma de cartas ó de diálogos, que á veces ofrecen un gran entusiasmo y un gran sentimiento poético, pero que otras muchas se levantan sobre los débiles cimientos de una retórica sentimental en vez de apoyarse en buenas razones. Es el primer filósofo del sentimiento, en el buen sentido, así como en el

sentido menos favorable de la palabra. Defiende la importancia del sentimiento inmediato por oposición á la razón ergotista, al egoismo calculador y á la sensación exterior. Sostiene la relación de la belleza con el bien, reproduciendo el antiguo concepto de la virtud, que define como una armonía entre las partes del individuo y los hombres entre sí. Por último, sostiene que la ética es independiente de la religión, aun estando convencido de que el sentimiento ético se perfecciona como sentimiento religioso por la creencia en la divinidad activa en todas las cosas y creadora de armonía.

Aunque Shaftesbury haya sentido gran veneración por Locke, que fué su maestro, y aunque escribió una agria polémica contra Hobbes, no por eso deja de declarar (en las *Letters to a young man at the university*), que Locke ha destruido por su crítica de las ideas innatas el fundamento de la moral. Concede que las ideas «innatas», en el sentido propio de la palabra «innato», son absurdas. Se sirve él mismo de esta expresión en el sentido de «natural, conforme á la naturaleza, instintiva», por oposición á lo que produce el arte, el progreso á la educación (véase también *The moralists*, III, 2). No se trata, dice, del instante en que un cuerpo abandona á otro, ó del momento en que nuestras ideas se forman, sino de saber si la constitución del hombre es de tal naturaleza que permita que ciertas ideas nazcan naturalmente en el curso de la evolución. Y no puede sostenerse que podemos hacer dimanar las ideas de amor y de justicia de la experiencia y del catecismo. Entonces se necesita también un catecismo para enseñar á los pájaros á volar y á construir sus nidos y al macho y la hembra á ayuntarse. Según Shaftesbury, que concuerda en eso con Grocio, Cumberland y Leibnitz, hay un instinto que enlaza al individuo con la especie, y que es tan natural como el instinto proliferador. El hombre no puede ni ha podido nunca subsistir fuera de la sociedad. Al examinar más atentamente el desarrollo de la especie humana, se encuentra toda una serie de estados diferentes de naturaleza, pero en ninguno de ellos desaparecen

absolutamente la vida social y los instintos que la fundan. Por esta consideración (*The moralists*, II, 4), Shaftesbury se opone á la teoría del contrato fundado en el derecho natural, que hace nacer la sociedad de la asociación de individuos autónomos. Se remonta al punto de vista del instinto obscuro, donde el individuo y la sociedad aún no son opuestos, y al par ve que el estado de naturaleza y el estado de civilización son nociones relativas. Es este uno de los pensamientos más sólidos que se encuentran en él. Pero la atmósfera intelectual del siglo XVIII no era favorable á su desarrollo.

Aun concediendo una gran importancia al instinto, Shaftesbury no desdeña por eso el valor del pensamiento. Es ella la que permite reflexionar sobre nuestros propios estados internos, los cuales se convierten así en objetos de sentimiento y de juicio. Aquí se apoya en la experiencia interna de Locke. La reflexión dirigida sobre los movimientos involuntarios que se producen en nosotros hace brotar sentimientos especiales: la estima ó el desprecio, la admiración hacia lo que es noble y bueno, la aversión contra lo que es vil y falso en los pensamientos y en las acciones, sentimientos encubiertos bajo el placer y el disgusto estéticos, pero que se distinguen por su carácter activo. Shaftesbury llama á este sentimiento «sentimiento reflexivo» *(reflex affection)* ó «sentido moral» *(moral sense)*. Derivando de los instintos naturales, él mismo es natural, primordial. *(Inquiry concerning Virtue and Merit.)*

Hay una «glacial filosofía» que demuestra lo falso de todo eso que se llama fe natural, sin justicia natural ni virtud verdadera, porque el egoismo y la sed de dominación son las únicas fuerzas efectivas. Shaftesbury declara que esta teoría proviene acaso de la repugnancia en dejarse guiar por la naturaleza para servir á fines situados fuera de uno mismo. Enseña, además, que todos los seres buscan la felicidad. Pero hay una gran diferencia—dice—entre buscar la felicidad, persiguiendo fines colectivos, y circunscribir su atención á su propio interés, y acaso solamente á la

conservación de su individuo. No hay antinomia absoluta entre el sentimiento egoista y el sentimiento de simpatía, porque el amor y la amistad producen la satisfacción personal, puesto que por medio de una especie de reflexión se participa en la felicidad que se prepara á otros, y, por otra parte, las condiciones de nuestra existencia están tan íntimamente ligadas á las de otros, que cesamos de proveer á nosotros mismos desde el momento en que cesamos de proveer á los bienes de la comunidad. Trátase de poner en armonía las diversas tendencias que agitan la mente. Quien adquiere un principio interior de orden, de paz y de concordia, es el arquitecto de su propia felicidad. La felicidad es una cosa interior y no exterior. La armonía y la belleza de los sentimientos son las formas y las costumbres de la vida social verdadera; lo que satisface á las pretensiones de la vida de sociedad, establece también la armonía en el espíritu del individuo. Así, pues (escribe Shaftesbury en las *Cartas á un joven estudiante)*, buscad lo bello en todo, aun en las cosas más pequeñas. Esboza una estética evolucionista moderna, diciendo (en las *Miscelaneous Reflexions):* «Las formas feas engendran á la vez el malestar y la enfermedad, pero las bellas proporciones procuran una ventaja, porque hacen á uno más apto para la acción y la aceleran.»

El sentido del orden y de la armonía, en el cual consiste para Shaftesbury el sentido moral, no se aplica solamente á la sociedad humana, sino al universo entero y se transforma así en respeto religioso. El orden de la naturaleza es admirable. La desgracia y el mal no existen sino para la observación limitada; nuestro pensamiento finito se ve obligado á considerar como imperfecto lo que parecería una perfección si pudiésemos abarcarlo desde el punto de vista del conjunto. El universo no encuentra resistencia exterior. Sigue su orden armonioso, que tiene su razón en el pensamiento de Dios. La ética conduce así á la religión, y Shaftesbury preconiza «un noble teismo, que concibe á Dios como el Ser amante y protector, y, por consiguiente, como el modelo ideal». Por el

contrario, se comenzaría por el fin si se quisiese patrocinar, como Locke, la ética con la religión. Entonces desaparecería el desinterés. La virtud es su propia recompensa. ¿Qué mejor recompensa?

Francisco Hutcheson (1694-1747), un escocés nacido en el norte de Irlanda, fué profesor de filosofía moral en Glasgow después de haber dirigido una academia privada en Dublín: gracias á él, las ideas de Shaftesbury tomaron una forma sistemática y se propalaron, al mismo tiempo, en círculos más amplios. Su *Inquiry into the ideas of beauty and virtue* (1725) da un examen del sentimiento estético y ético, que contiene muchas observaciones interesantes y precisas, muchos puntos dejados en la penumbra por Shaftesbury. Después de su muerte, se publicó su *System of moral philosophy* (1755). Tiende á fundar la ética en la observación de la naturaleza real del hombre. Además de los instintos egoistas, encuentra también una necesidad involuntaria de ayudar á otro, y un sentimiento de júbilo y de aprobación también inmediato en acciones que provienen de esta necesidad de auxiliar y de complacer. La razón no es más que la facultad de encontrar medios frente á fines dados; se pone al servicio de la simpatía y se hace indispensable, sin lo cual el sentimiento inmediato, que es la simpatía, obraría de una manera ciega; pero solo la razón nos induce á apreciar las acciones humanas. El sentido moral, que no puede prescindir de la razón, tampoco puede prescindir de la experiencia, la única que puede darnos á conocer los defectos ó las tendencias de las acciones. El sentido moral no obra sino cuando se encuentra en presencia de observaciones de acciones humanas y de sus efectos. Aun concediendo que el sentido moral obra fundándose en estas observaciones, Hutcheson encuentra que, supuestos algunos grados iguales de felicidad probable, se aprecia más la acción cuyos efectos felices se extienden al mayor número de personas (pudiendo la dignidad ó el valor de las personas reemplazar al número) y que, dado un número igual de personas que se aprovechan de los efectos de las acciones, se

aprecia más la acción que proporciona el grado más elevado de felicidad. Resume estas observaciones en un principio que después se ha repetido muchas veces: la mejor acción es la que proporciona mayor felicidad á un número más crecido de personas (*the greatest happiness for the greatest number*). (*Inquiry*, II, 3) (1).

El sentido moral no puede explicarse por la experiencia, porque se manifiesta de una manera absolutamente inmediata é intuitiva: como tampoco por la educación, la costumbre y la asociación de ideas, porque de esta manera no pueden formarse, según Hutcheson (*System*, I, p. 32, 57), sentidos nuevos ó ideas completamente nuevas. Concede que el sentido moral no encierra en eso nada misterioso. Cree que ha sido en un principio dado por Dios, y ve una prueba de la sabiduría del Creador en el hecho de que el sentido moral no aprueba más que las acciones que sirven al bien de otro ó al bien personal, de acuerdo con la felicidad de los demas. Pero el sentido moral es activo aun en los que no creen en Dios. La ética es, según Hutcheson, independiente de las ideas teológicas, así como de las intenciones egoistas. Concede, sin embargo, que allí donde está embotado el sentido moral, la intervención de la autoridad es el único medio para emprender la lucha contra las pasiones. Por lo demas, el sentido moral no obra siempre á la manera de un instinto inmediato. Puede resultar de él un sentimiento de obligación: aun allí donde la incitación directa no lleva á la acción ó á la abs-

(1) Indico una interesante teoría de Hutcheson, para la cual yo no creía tener un puesto vacante en la redacción del tomo primero. Ha dado en la *Inquiry* un bosquejo de álgebra ética, donde trata de formular exactamente la relación de los elementos que contribuyen á la formación del juicio ético. Estos elementos son: el bien personal del que obra, el bien de otro, las disposiciones de su voluntad, su amor propio y su benevolencia. Al tener en cuenta las disposiciones (*ability*), renueva una idea considerable de Aristóteles que yo he intentado desarrollar en mi artículo *The law of relativity in Ethics.* (*International Journal of Ethics*, vol. I.) Cf. un resumen de la teoría de los «valores» de Meinung en los *Gélehrten Anzeigen der Goettingue*, 1896, núm. 4, p. 310-12.

tención, la conciencia puede hacer comprender que, no tomando ciertas decisiones, se pondrá uno en conflicto con los preceptos de la caridad; que, por consiguiente, se perdería la paz interior (*serenity*), y que acaso se atraería uno disgustos interiores ó exteriores. El sentimiento del deber es para Hutcheson un sentimiento derivado y secundario. Para los problemas éticos particulares, Hutcheson se sirve como santa del principio de la felicidad. En su *System of moral philosophy* se encuentra una multitud de observaciones penetrantes, humanas y liberales, acerca de diversos hechos morales, sociales y políticos. Una biografía y una característica excelentes de Hutcheson y de su representación, han sido dadas por Scott en su libro *Francis Hutcheson* (1900).

José Butler, que, después de haber terminado sus estudios en una academia de disidentes, pasó á la Iglesia del Estado y murió de obispo en 1752, es un hábil y enérgico pensador. Dió á la doctrina del sentido moral de Shaftesbury una forma aún más teológica que Hutcheson. A eso se reducían su comprensión penetrante de los aspectos sombríos de la vida y el alejamiento en que se mantenía frente á frente del optimismo entusiasta de Shaftesbury. Ha desarrollado su concepción de la ética en sus sermones religiosos (*Sermons*, 1726). Como Shaftesbury y Hutcheson, asocia también estrictamente las relaciones inmediatas del individuo con la especie. Pero insiste aún más enérgicamente que ellos sobre la obligación interior, absolutamente inmediata, que se manifiesta en el sentido moral (que él llama conciencia). Tenemos la vista demasiado débil para descubrir lo que produce felicidad en un caso particular. Es el Señor del mundo quien dispone de la felicidad; pero estamos de tal manera constituídos que, haciendo completa abstracción del resultado, condenamos la falsedad, la violencia, la injusticia, y que, al contrario, aprobamos el amor y la benevolencia. El principio de la felicidad planteado por Hutcheson no se aplica aquí; Butler considera únicamente el lado interino y subjetivo de la ética. A Shaftesbury le reprueba no haber puesto de relieve en su teoría

la autoridad de la conciencia, del sentimiento moral interno, sobre todos los elementos y todos los movimientos del alma. La conciencia es de una naturaleza superior á todas las demás facultades. Está destinada á dominar el mundo. Butler demuestra por medio de un análisis psicológico sutil, que una satisfacción inmediata como la proporcionada por el sentimiento moral, difiere del placer conseguido por el cálculo egoista: en los instintos inmediatos no nos tomamos nosotros mismos como fines conscientes; el egoismo, propiamente dicho, supone, por el contrario, que se tiene experiencia de los placeres adquiridos por la abnegación inmediata, y que se les toma por fines; pero esta reflexión y este cálculo tienden precisamente á impedir alcanzar la satisfacción completa.

Aunque la observación de los mandatos de la conciencia implica, según Butter, una satisfacción inmediata, tiene la comprensión muy clara de las antinomias de la naturaleza humana; no puede contentarse con el goce que siente Shaftesbury en negar la armonía de nuestra naturaleza interior. Si no tuviésemos la garantía formal de encontrar finalmente en el bien y en lo justo una satisfacción puramente personal de nuestro instinto de felicidad, no podríamos atenernos á ellas. «Aunque la virtud ó la perfección moral consiste en el sentimiento y en la persecución del bien y de lo justo en sí, no podremos, sin embargo, UNA VEZ EXTINGUIDO EL ENTUSIASMO (*when we sit down in a cool hour*), justificar ni esta investigación ni ninguna otra, antes de estar convencidos de que servirá á nuestra felicidad, ó de que, en todo caso, no la contrariaría.» (*Sermón XI.*) Shaftesbury no tenía en cuenta las horas «frías», ni tampoco la «glacial» filosofía. Para Butler, la perspectiva de una vida futura concedida por la religión, ayuda, en último término, á sustraerse de estos momentos. Pero sabe, además, otro camino por el cual la ética nos lleva á la religión. La necesidad inmanente en nuestra naturaleza de sentir el amor y la admiración, encuentra su objeto supremo en Dios. La religión agranda nuestro sentimiento y cambia su dirección, pero no crea

un sentimiento enteramente nuevo, porque no puede transformarse. Así para Butler la antinomia entre el interés egoista y la abnegación entusiasta se extiende del dominio ético al dominio religioso, sin llegar á una solución definitiva.

La oposición de Butler contra Shaftesbury es la oposición del pesimista contra el optimista. El siglo XVIII comenzaba con un espíritu categóricamente optimista. Se veía la naturaleza y la vida humana desde un punto de mira alegre, y se ponían grandes esperanzas en la felicidad y en el progreso. Leibnitz, Locke y Shaftesbury expresaban este optimismo bajo diversas formas. Shaftesbury y los librepensadores celebraban la religión natural, fundada en la observación del encadenamiento y armonía de la naturaleza, y la oponían á los misterios obscuros y á los dogmas inhumanos de la religión revelada. El sentimiento personal, al par que la convicción teológica, indujeron á Butler á oponerse á esta antítesis. En su notable obra *Analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature* (1736), trataba de demostrar que las objeciones principales dirigidas contra la religión revelada, alcanzaban también á la creencia de la religión natural en una acción providente sobre la naturaleza. La observación de la naturaleza no puede enseñar que tiene una causa sabia, justa y buena. Si se ofende uno con la doctrina de la predestinación y de la condenación, no hay que olvidar que en la naturaleza innumerables gérmenes perecen sin desarrollarse, y que en esta vida son raros los hombres que llegan á su desarrollo moral completo. Si se irrita uno con el dogma de la gracia, no hay que olvidar que en la naturaleza algunos inocentes sufren realmente por los culpables. Si el cristianismo es ridículo, la naturaleza debe serlo también. El misterio es tan grande en uno como en otro caso. Lo que Butler mismo deduce de esta dificultad (tanto por respecto á la naturaleza como por respecto á la revelación), es el pensamiento de que, en el mundo sobrenatural como en el u-

ral, no somos más que partes de un todo inmenso, que desde nuestra posición no podemos abarcar con la mirada. Con esta observación, Butler ataca el optimismo halagüeño y disimulador, ignorante de la realidad de los hechos. Hay un culto irreflexivo de la naturaleza, lo mismo que hay una creencia reflexiva en la revelación, y el dogmatismo de la religión natural puede llegar á ser tan peligroso como el de la religión positiva. Pero la frase de Butler puede retorcerse, y entonces significa que en el cristianismo hay las mismas antinomias que en la naturaleza; ¿qué soluciones aporta, pues, la revelación al enigma de la existencia? ¿Es que no es más que una especie de desdoblamiento ó de reflexión de la naturaleza y de sus enigmas? Con la lanza con que Butler hería á sus adversarios se hiere á sí mismo.

Bernardo de Mandeville (nació en Holanda de una familia francesa; fué médico en Londres, y murió en 1733), autor de *La fábula de las abejas*, parece haber evitado, por el contrario, el herirse á sí mismo. *La fábula de las abejas* es un poema publicado en 1708 y que se vendió como un prospecto en las calles de Londres. Pinta una sociedad de abejas en el apogeo de la prosperidad y de la potencia. Todos trabajan con ardor en subvenir á las necesidades comunes. La actividad incesante, el descontento, la voluptuosidad, la vanidad, la impostura reinan, pero contribuyen, en último resultado, al bien común. La depravación de las porciones individuales del Estado hace precisamente del conjunto un verdadero paraíso, del mismo modo que los diversos sones discordantes de un trozo de música hacen resaltar la armonía de una obra total. Los mismos pobres viven mejor que vivían los ricos. Pero hubo quienes se pusieron á gritar: ¡No más corrupción! ¡Contentémonos con ser honrados! Y este grito encontró un eco. Los impostores más encarnizados pusieron más encarnizamiento en reclamar á gritos la honradez. Los dioses oyeron favorablemente este ruego. La hipocresía desapareció. El lujo cesó. No hubo más guerras de conquista. La dominación de los sacerdotes y la burocracia fueron restringidas. La

administración pública se encargó de los pobres. Contentáronse con productos indígenas, y no hubo necesidad de importar mercancías preciosas; así que cesaron los buques de navegar. La población disminuyó; y por último, el enjambre entero se retiró al hueco de un árbol. Se llegó al bienestar y á la honradez; pero el esplendor y el poderío habían desaparecido. La moral es bastante clara; la felicidad y la moralidad del individuo no pueden subsistir al lado de la civilización de la sociedad.

En una edición posterior *(The fable of the bees, or private vices publick benefits,* 6.ª edición, Londres, 1732), Mandeville ha agregado notas, en parte, en forma de diálogo, donde expone claramente la diferencia entre sus ideas y las de Shaftesbury. No puede haber, dice, contradicción mayor entre dos sistemas que entre el de Lord Shaftesbury y el mío. Son los intereses egoistas del hombre, su necesidad de comer y de beber, su ambición y su envidia, su sed de goces, su pereza y su impaciencia los que le impulsan al trabajo, á la civilización y á la vida en sociedad. Sin hipocresía la sociedad no podría subsistir: reflexiónese en las consecuencias que se seguirían si quisiéramos expresar lealmente nuestras ideas y nuestros sentimientos. El deber de un hombre de Estado verdadero es éste: hacer poderosa la sociedad, moviendo de concierto los intereses egoístas del hombre con la mira del bien general; pero sería insensato extirpar los males necesarios. Las virtudes ordinarias han sido inventadas por ambiciosos políticos, que podían asegurarse mejor el dominio y el poder si llegaban á inculcar á los hombres el espíritu de sacrificio y de obediencia; solo por este medio se ha llegado á dominar á las grandes masas. Pero á medida que la civilización asciende, se revela el enlace entre el vicio y el descontento constante del individuo por una parte, y el bien de la comunidad por otra. La filantropía, que quiere suprimir la pobreza, es perjudicial. En un tratado especial (*On charity and charity schools),* Mandeville hace resaltar cuán peligroso es dar á los pobres más ilustración de la que

necesitan para ser tales: ¿á quién se confiará el cuidado de las tareas más humildes y menos atractivas? Hay que escoger entre la naturaleza y la civilización, entre la moral y el progreso social. El fango de las calles de Londres no puede desaparecer sin que desaparezca también la vida, la animación. Males y bienes han ido inseparablemente ligados en el curso de la evolución.

Mandeville rechaza, pues, la armonía establecida por Shaftesbury y por Leibnitz. Es el defensor más vigoroso del pesimismo en el siglo XVIII, y ha prestado un verdadero servicio á la solución del problema del progreso. Para transigir con los teólogos, declara que, siéndonos incomprensible el Creador de la naturaleza, no tenemos derecho á tratarlo de cruel. Y lo que es más: se figura que trabaja en interés de la creencia, de la revelación y de la moral cristiana al exponer la vanidad de las cosas mundanas y la impotencia de la razón, así como la de la virtud pagana, en contra de Shaftesbury, que favoreció el deismo y que ha elevado la virtud pagana por encima de la virtud cristiana (*Fable of the bees*, 6.ª edición, II, p. 431 y sigs.). Este final teológico parece tener escasa relación con lo demás, pero produjo su efecto. El clero se declaró mucho más resueltamente contra Shaftesbury que contra Mandeville.

b)—**Librepensadores.**

Desde la aurora del Renacimiento, el pensamiento se había ejercitado sobre los grandes problemas de la vida bajo una multitud de formas muy distintas y de diferentes sentidos. No era, pues, extraño que en un círculo cada vez más extenso pudiese formarse la convicción de que el concepto de la vida y la conducta de la vida no necesitaban del apoyo de ninguna autoridad, y que el conocimiento de las leyes de la naturaleza y de la vida humana, que el hombre puede adquirir por las facultades espirituales, es una norma directora suficiente. En Italia desde el siglo XV, y en los países del Norte durante los siglos siguientes, surgieron al-

gunos hombres á quienes bastaba su religión natural ó que ni siquiera tenían necesidad de ella en forma ordinaria. La denominación de *deismo* se aplicó comunmente, á partir del siglo XVI, á los que no creían en la revelación, en el sentido eclesiástico de la palabra; más tarde, para caracterizar esta tendencia, se hizo notar particularmente que negaba la intervención milagrosa de la divinidad en el curso de las cosas. Muchas veces apenas se hacía diferencia alguna entre deistas y ateos. Se inclinaban á tratar de atea toda nueva concepción religiosa ó filosófica. Desde principios del siglo XVIII aparece en la literatura inglesa la palabra *librepensador*, es decir, libertado de la autoridad. La palabra (lo mismo que la de deista ó ateo) puede designar opiniones en extremo distintas; así, que propiamente no tiene un valor filosófico Pero es un signo de los tiempos que estos librepensadores se hacen más numerosos y más conscientes de sí mismos desde principios de ese siglo. La literatura de los deistas ó de los librepensadores tiene un valor escaso, en su mayor parte, desde el punto de vista filosófico, lo cual no quita nada á su gran importancia desde el punto de vista de la historia de la civilización, porque es un síntoma de cómo se propagan las ideas científicas y filosóficas, y de una manera general indican los movimientos que se producen en círculos más vastos. En cuanto á examinar detalladamente estos síntomas, es cuestión más bien de la historia de la literatura que de la historia de la filosofía. Por lo que toca á los deistas ingleses, Leslie Stephen (*History of the english thought in the XVIIIth Century*, cap. III) nota con razón que eran en todo y por todo inferiores á sus adversarios, mientras que en Francia ocurría lo contrario. Hay que buscar indudablemente la explicación de esto en el hecho de que la resistencia mayor que la Iglesia católica estaba en condiciones de oponer, excitaba á los combatientes y ponía en movimiento fuerzas más considerables, ó también en el hecho de que en Francia no se emprendió una discusión dogmática puramente abstracta, sino que la oposición social y po-

lítica estaba íntimamente ligada á la oposición religiosa y teórica. Por estas dos razones había allí un entusiasmo que faltaba al deismo inglés.

Uno solo de los que se suelen llamar deistas ingleses ha contribuído á la historia del libre pensamiento. Es Juan Toland. Nació en 1670 en el Norte de Irlanda, y fué educado en el catolicismo. Es todo lo que sabemos de su infancia. Dice en el prefacio de la obra *Christianity not mysterious* (1696): «Desde la cuna he sido educado en la superstición y en la idolatría más grosera, pero plugo á Dios hacer de mi propia razón y de los hombres que se sirven de la suya los instrumentos de mi conversión.» No hacía diferencia entre la autoridad del Papa y la autoridad á la cual aspiraban los eclesiásticos protestantes. Para él se trataba desde luego de escoger, como en los comienzos del cristianismo, entre la doctrina diáfana de Jesús y las doctrinas embrolladas de los escritos mentirosos. Toland ha explicado en la obra citada lo que consideraba como la clara doctrina de Jesús. El médico Molyneux, un amigo de Locke que habitaba en Dublín, menciona á Toland en sus cartas á Locke con respeto; le llama (Carta del 5 de Abril de 1697) «un librepensador leal y un hombre instruído» (*a candid freethinker and a good scholar*). (La palabra librepensador se presenta, que yo sepa, aquí por primera vez.) Sin embargo, después cobró aversión á Toland por su vanidad y su inclinación á hacer propaganda en los cafés y en los demás lugares públicos, lo que molestaba no poco á las autoridades. Se predicó con tanto celo contra él, que un hombre piadoso no quería ir á la iglesia (según cuenta Molyneux), porque se hablaba allí más de un cierto Toland que de Nuestro Señor Jesucristo. El libro fué quemado, y un miembro del Parlamento irlandés quería que también lo fuese el autor.

Posteriormente, Toland se ocupó de historia de la literatura y de política. Se presentó como defensor de la sucesión protestante, y se granjeó con eso las simpatías de la corte de Hanovre, donde se avistó con Leibnitz. Toland alcanzó así un

gran favor cerca de la reina Sofía Carlota de Rusia (princesa de Hanovre), mujer de talento y discípula de Leibnitz. En el prefacio de las *Letters to Serena* (1704), Toland ensalza la aptitud de la mujer para los trabajos intelectuales. Serena es Sofía Carlota. Gracias á su actividad de publicista, Toland llegó á gozar de una situación tan desahogada que le permitió comprar una casa de campo. Allí pudo satisfacer su afición á la naturaleza y vivir «libre de disgustos, así como de ambiciones, teniendo siempre un libro en la mano ó en la cabeza.» Su situación empeoró más tarde, y los últimos años fueron abreviados por la pobreza y la enfermedad. Murió (en 1722) en un pueblo próximo á Londres.

La posición de Toland frente al cristianismo se advierte en la obra anteriormente citada, donde trata de probar «que en el Evangelio no hay nada que sea *contra* la razón ni esté *por encima* de ella, y que la doctrina cristiana no puede considerarse como un misterio». Por razón, entiende la potencia del alma que, mediante la comparación de lo que es dudoso y obscuro con lo que es claramente conocido, nos lleva á la certeza. Debemos servirnos igualmente de esta facultad en la religión; porque ella sola, y no la autoridad de la Iglesia, puede convencernos de la divinidad de las Escrituras. El dogma de la creación ó los relatos de los milagros no van contra la razón. El que no penetremos una cosa no arguye que sea milagro. En el Nuevo Testamento, la palabra misterio nunca se emplea para designar lo que en sí es incomprensible á nuestro espíritu, sino que es aplicada á lo que de oculto ha pasado á ser revelado y comprensible. ¿Por qué Dios ha de exigir que creamos lo que no podemos comprender? Nuestro celo no aumenta con eso, y por otros puntos tenemos razones suficientes para entregarnos á la humildad. Son los sacerdotes y los filósofos los primeros que han hecho del cristianismo un misterio. Los deistas siguientes, Collins, Tindal, Morgan, etc., fueron más lejos que Toland; trataron de explicar los milagros de una manera natural ó los negaron. La lucha se entabló por su parte, como por parte de los

adversarios, con una gran violencia, pero de una manera poco científica. Los dos partidos carecían de sentido histórico. Lo que los ortodoxos declaraban milagros voluntarios, los deistas lo consideraban invenciones completamente arbitrarias de sacerdotes astutos.

La obra más considerable de Toland son las *Cartas á Serena*. Va dirigida contra el concepto cartesiano de materia, al cual se atenía aún Spinosa, aunque no sin reservas. Toland sostiene que el movimiento debe considerarse como una propiedad tan esencial y originaria de la materia como la extensión y la solidez. Si se concibe la materia como pasiva é inmóvil, hay que admitir una causa sobrenatural que la ponga en movimiento. Pero un examen más exacto nos hace encontrar el movimiento en toda la naturaleza; parece ser que no hay inmovilidad y fijeza en ciertos puntos más que para los sentidos; una actividad interna (*internal energy, autokinesis*), se manifiesta en todas las cosas al pensamiento reflexivo. Todo movimiento debe explicarse por otro movimiento, y eso es cierto aun de los movimientos que parecen producirse por sí mismos, es decir, sin causa, como los de los animales. La conciencia no denota una interrupción en la serie de movimientos. Hay que admitir que Dios ha creado la materia activa. El orden y la armonía del universo atestiguan que dirige los movimientos de la materia: sin esta creencia sería inexplicable la formación de la vida orgánica. El orden de ideas desarrollado por Toland influyó sobre el materialismo francés de mediados del siglo. No era completamente nuevo; ya Leibnitz había corregido la filosofía cartesiana de la naturaleza en el mismo sentido y, en verdad, de una manera mucho más penetrante. Sin embargo, Toland propagó mucho mejor la teoría de la eternidad del movimiento.

Toland desarrolló sus ideas definitivas en el *Pantheisticum* (1720). Describe aquí, en un cuadro ficticio, cómo en toda Europa se encuentran grupos exentos de prejuicios que se congregan en sociedad, para discutir con calma y con dis-

cernimiento diversas importantes cuestiones. Se llaman panteistas (término que procede (?) del mismo Toland), porque creen que Dios se identifica con la fuerza creadora y ordenadora que obra en el Universo entero y que por esta razón no puede distinguir más que abstractamente del mundo. Están en completo desacuerdo con Epicuro y no son materialistas. Según ellos, todos los individuos particulares, cada uno según su especie, proceden del movimiento y del pensamiento, el cual es la fuerza y la armonía del universo. Tienen su liturgia propia y practican una tolerancia absoluta. Sus esfuerzos se dirigen al bien del Estado y de la humanidad, sin diferencia de partidos. Consideran su doctrina como exotérica, accesible solo á los iniciados. Toland escribió esta obra animado del mismo espíritu que casi en la misma época dió origen al movimiento francmasón. Las ideas nuevas necesitan ser cultivadas en el secreto y también tienen menester en parte de nuevos símbolos. Pero el siglo de la crítica y de las luces no se prestaba á la fundación de sociedades de este género ó á la creación de símbolos vivientes. El libre individualismo y el examen crítico tenían mucho que hacer y tienen aún, y la voluntad consciente no crea ni sociedades ni símbolos.

3.—NEWTON Y SU IMPORTANCIA EN FILOSOFÍA

Al pasar del Renacimiento al siglo XVII, hubo que intercalar un examen del fundamento dado á la ciencia moderna de la naturaleza, sin el cual hubiera sido imposible comprender el desarrollo filosófico consecutivo. Del mismo modo, en el dintel del siglo XVIII, es menester desprender de la historia de la ciencia de la naturaleza una gran figura, la mayor que ofrece acaso Newton no perfecciona solamente el ideal de investigación propuesto por la ciencia nueva, lo cual hace de su obra el modelo del método científico en general; sus descubrimientos y sus resultados en la ciencia de la naturaleza tienen además una gran influencia sobre el desarrollo filosó-

fico ulterior, tanto en su patria, como en Francia y Alemania. Por último, Newton construyó un sistema filosófico propio, interesante para la historia de la filosofía como expresión del concepto del mundo de un gran sabio, así como por la influencia que ha ejercido.

Isaac Newton nació el 25 de Diciembre de 1642 en Woolsthorpe, cerca de Nottingham. Muy niño aún, mostraba ya afición á la mecánica y construía máquinas, molinos y péndulos. Dedicáronlo al pastoreo, pero abandonaba las vacas y las cabras para entregarse á sus meditaciones. Por fin pudo consagrarse al estudio. En la Universidad de Cambridge se distinguió tanto, que sobrepujó á sus profesores. Concibió muy temprano la idea de sus grandes descubrimientos científicos, tanto en el dominio de las matemáticas como en el de la óptica y de la astronomía. Como muchos otros genios, los más grandes de la historia de la ciencia, guardó durante algún tiempo en el trabajo y en el silencio del gabinete sus ideas, muy pronto concebidas, hasta el día en que pudo demostrarlas plenamente. Parecía haber tenido idea del cálculo diferencial antes de Leibnitz, aunque éste se le haya adelantado por la publicación de su descubrimiento; sus otros grandes descubrimientos son la composición de la luz y la ley de la gravitación; pero no nos cumple hablar de ellos más ampliamente. Sus obras principales son *Principia philosophiæ naturalis mathematica* (1687) y *Opticks* (1704). Después de haber sido profesor en Cambridge algunos años, pasó el resto de su vida en Londres, donde ocupaba una situación elevada en la Casa de la Moneda. Murió cargado de años en 1727.

La gran importancia filosófica que tenía el descubrimiento de la gravitación de Newton era, sobre todo, la de comprobar que las leyes físicas válidas en la superficie de la tierra, son válidas igualmente en el universo entero, en cuanto que podemos abarcarlo con la mirada. El pensamiento fundamental de Newton que, según la leyenda, le asaltó en un momento feliz, era el siguiente: debemos ex-

tender lo que hemos visto pasar por la tierra más allá del dominio terrestre, y ver entonces si las conclusiones que podemos sacar de esta manera concuerdan con las observaciones. La gravedad es más grande en los valles que en las cumbres de las montañas; pero no hay razón para que cese si nos transportamos con el pensamiento á la luna ó á uno de los planetas. El movimiento de la luna, ¿no puede concebirse como un movimiento de caída, puesto que la dirección de su movimiento se desvía de la línea prescrita por la ley de inercia tanto como exige la ley de la caída, dada la distancia de la luna con respecto á la tierra? Ha formulado en su obra maestra, como regla particular de investigación *(regula philosophandi)* lo que guiaba sus pensamientos en esta hipótesis: «Las propiedades que no pueden reforzarse ó disminuir, y que pertenecen á todos los cuerpos en los cuales podemos hacer experiencias, deben considerarse como propiedades de todos los cuerpos en general..... No hay derecho á forjar esos sueños frívolos que repugnan al encadenamiento de las experiencias *(tenor experimentorum)*, y no hay derecho á abandonar la analogía de la naturaleza, supuesto que la naturaleza suele ser sencilla y estar siempre de acuerdo consigo misma.... En virtud de esta regla, sabemos que todos los cuerpos gravitan mutuamente unos hacia otros.» Newton propuso en esta regla de investigación el principio que sirve de dirección á toda la ciencia y á la filosofía moderna. La hemos visto bajo diversas formas y aplicada de diferente manera en Copérnico, Bruno, Galileo y Leibnitz. En Newton encuentra la aplicación más científica.

Era un grandioso ensanchamiento del campo visual. Se vió entonces claramente que el orden fijo y regulado por leyes, que es el de la naturaleza, reina, no solo en esta tierra, sino en todo el universo. La concepción mecánica de la naturaleza fundada por Keplero, Galileo y Descartes, llegó á ser posteriormente más segura y más vasta. Se había sospechado, en verdad, que era así; pero fué entonces cuando se averiguó lo que forma la cohesión de las partes de la máquina.

Una gran confianza en el método científico, el sentimiento del valor del espíritu humano, que había resuelto ese problema; tales eran las disposiciones que debían desarrollarse en aquellos mismos á quienes sus propias fuerzas no permitían penetrar su solución.

El método empleado por Newton era seguramente tan importante como sus resultados. La idea genial que, en virtud del principio de actualidad, extiende la demostración verdadera de un círculo reducido de experiencias á círculos más extensos, no es más que su primer paso. El paso siguiente es la deducción rigurosa de las consecuencias contenidas en la idea presentada. Y la tercera es la prueba de que lo que se desprende así lógicamente de la idea concuerda con la experiencia. La combinación admirable de la deducción y de la inducción hace de la obra maestra de Newton el modelo de toda investigación científica; comenzó por deducir las consecuencias de su hipótesis de que todos los planetas se mueven según las mismas leyes que los cuerpos que caen en la superficie de la tierra; luego demostró que las consecuencias están verdaderamente confirmadas por la experiencia. Por último, dedujo que es la misma fuerza la que obra en estos dos casos. De los fenómenos se eleva á la ley, y de la ley á la fuerza.

Llama á esta fuerza la atracción, añadiendo expresamente que por esta denominación no pretende fijar en nada la naturaleza de la fuerza, que se limita á expresar que aquélla hace aproximarse un cuerpo á un cuerpo mayor. A decir verdad, no cree en una fuerza que obre desde lejos. En los *Principia* (2, 11) como en la *Opticks (Query*, 18-24), declara, en efecto, que la fuerza centrípeta debía más bien llamarse «impulso» (*impulsus*) que «atracción» (*attractio*). La hipótesis más verosímil sería, en efecto, admitir una materia etérea que lo penetra todo y que es menos densa en la proximidad de los cuerpos celestes, que á grandes distancias de estos mismos cuerpos; esta hipótesis permitiría explicar acaso, no solamente la gravedad, sino también la luz y el calor. Su punto

de vista principal está expresado, sin embargo, en el *Scholium generale* (al fin del libro III de los *Principia*): «No he podido aún hacer derivar de los fenómenos la razón de las propiedades de la gravedad, y no me meto á inventar hipótesis.» Pemberton (*A view of Sir Isaac Newton's philosophy*, p. 407; Londres, 1728) cuenta que Newton se quejaba de haber sido mal comprendido por el público. Creíase que había querido con el término de atracción dar una explicación, siendo así que quería simplemente llamar la atención sobre una fuerza de la naturaleza, cuya causa y poder correspondía á una investigación más completa averiguar. Sin embargo, inclinábase (y sus discípulos aún más que él) á ver en la gravedad una acción inmediata de Dios. La doctrina de Newton no está del todo en oposición con la física cartesiana, como creían los cartesianos, Leibnitz y muchos amigos de Newton. Propiamente hablando, comparte las opiniones generales de Descartes, aunque corrija sus maneras de ver especiales gracias á la perfección de su método. Fué acusado muy sin razón de querer reintroducir las «cualidades ocultas» de la escolástica. Ha satisfecho á su propia exigencia: no proponer más que causas que puedan demostrarse (*veræ causæ*). Pero no es solamente por sus resultados y por su método por lo que Newton obra en la historia de la filosofía. Se presenta al mismo tiempo en él, ya como fondo de su doctrina científica, ya como consecuencia de ésta, una concepción particular del mundo que es interesante bosquejar.

Hay entre la concepción religiosa de Newton y su teoría matemática de la naturaleza una relación notable, que se adhiere á su teoría del espacio. (Los pasajes principales son el Escolio después de las definiciones contenidas en los *Principia* y la Query 31 en la *Opticks*.) El concepto vulgar (*vulgus*) admite sin razón, dice Newton, que el tiempo, los espacios, los lugares y los movimientos sensibles son verdaderos. Los determina según su relación con las cosas sensibles. Pero no se ha dicho que haya un cuerpo cualquiera en el estado absoluto de reposo, de suerte que pudiéramos tomarlo como

punto de partida para determinar los lugares y para distinguir el movimiento real del movimiento aparente. Para que pudiese haber un movimiento real (es decir, un movimiento como el supuesto por la ley de inercia), sería menester que hubiese un espacio absoluto y un tiempo absoluto, no determinados por sus relaciones con algún objeto exterior (*sine relatione ad externum quodvis*). Sería preciso que hubiese lugares absolutos, inmóviles, para que pudiera verificarse una determinación de lugar absoluta; pero la sensibilidad no puede mostrarnos tales lugares. Los lugares absolutos (*loca primaria*) son lugares, tanto para sí mismos como para todas las demás cosas. El espacio verdadero y el tiempo verdadero son el espacio matemático y el tiempo matemático, pero no son objeto de sensibilidad. Es bastante extraño que encontremos en el gran sabio la inclinación dogmática á pasar bruscamente de lo fenomenal y de lo relativo á lo absoluto. Postula un espacio en sí (una especie de *locus sui*), como Descartes, Spinosa y Leibnitz postulan una causa en sí (*causa sui*). No solo hace de su concepción matemática una concepción capaz de guiarnos en un cálculo de las relaciones de los fenómenos; la presenta como la verdadera manera de ver, por oposición á la manera de ver sensible ó vulgar, que no llega á pasar más allá de lo relativo. Hace una realidad verdadera de una abstracción matemática. En la práctica (*in rebus humanis*), podemos, en verdad, atenernos al espacio sensible, y olvidar que la sensibilidad no es capaz de mostrarnos lugares absolutos; pero como pensadores (*in rebus philosophicis*) debemos hacer abstracción de los sentidos.

Se podría, sin duda, manifestar alguna vacilación en las declaraciones hechas sobre este punto por Newton (1);

(1) En los Escolios que vienen después de las definiciones, se trata del «espacio verdadero, absoluto y matemático» (lo mismo ocurre con el tiempo). «El vulgo *(vulgus)* no concibe, al contrario, más que por respecto «á las cosas sensibles» *(ex relatione ad sensibilia)*. Pero al fin de la definición VIII la consideración «verdadera, física,» se opone á la consideración *matemática:* VERÆ ET PHYSICÆ AC MATHEMATICÆ TANTUM De eso pro-

pero la idea del espacio absoluto, ideal, concebido como realidad, va unida al núcleo mismo de la concepción del universo de Newton. El espacio no es para él una forma vacía; es el órgano por medio del cual Dios manifiesta su omnipresencia, el mundo, y percibe inmediatamente los estados de las cosas. Es un «sensorio inmenso y uniforme». La extensión no es, pues, para Newton (como para More) el signo característico de las cosas materiales. Es material solamente lo que tiene, además de la extensión, la solidez. En su concepto del espacio, considerado desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza, Newton se aproxima, según sus propias declaraciones, á Gassendi, mientras que, en lo que atañe al punto de vista de la filosofía de la religión, sufre la influencia de More.

En lo concerniente á la existencia de Dios, Newton la prueba por la finalidad y la armonía del orden del mundo; abordaba, pues, un tema sobre el cual se hicieron variaciones infinitas durante todo el siglo XVIII. ¿Cómo se comprende que la naturaleza no haga nada en vano y siga siempre los caminos más fáciles? ¿De dónde vienen todo este orden y esta belleza que vemos en el mundo? El movimiento de los planetas alrededor del sol en las órbitas concéntricas á la del sol y situadas casi en un mismo plano; en una palabra, toda la admirable ordenación (*elegantisima compages*), de nuestro sistema solar, no puede explicarse según las leyes mecánicas y no puede desarrollarse de una manera natural. Solo sobre naturalmente pueden organizarse convenientemente las masas, las distancias, las velocidades y las densidades de los diversos cuerpos celestes, y solo una fuerza sobrenatural puede explicar que los planetas giren en círculo, en lugar de seguir la ley de la gravedad y caer sobre el sol. Agréguese á

---

viene igualmente que Newton considerase el centro del mundo como inmóvil (*Principia*, III, 10, cf. 12 Corolario), aunque fundase precisamente su idea del espacio en el hecho de que no se puede demostrar que cuerpo alguno se encuentre en el estado de reposo absoluto.

eso la notable estructura de los órganos y los instintos de los animales. (Newton discute este asunto en las *Cartas á Bentley*, y además en el *Scholium generale* de los *Principia* y en la *Query* 28 y 29 de la Opticks. Cf. Brewster: *Life of Newton*, II, p. 125 y siguientes.)

Sin embargo, la máquina universal no es, á juicio de Newton, absolutamente perfecta. La tentativa de probar la existencia de Dios por la finalidad de la naturaleza, fácilmente puede ponerse en contradicción consigo misma; si, en efecto, la naturaleza ha sido creada perfecta, las fuerzas inmanentes en ella pueden mantenerla en marcha y la actividad de Dios resulta, por consiguiente, superflua. Esta posibilidad no aparece en la teología de Newton, puesto que la influencia recíproca de los cometas y de los planetas unos sobre otros, ha hecho surgir en el sistema irregularidades que hacen necesaria la acción reguladora de la divinidad. Este punto fué atacado por Leibnitz, que comparó maliciosamente el sistema del mundo de Newton á un péndulo que de cuando en cuando necesita de los cuidados del relojero. Clarke, discípulo de Newton, difundió la doctrina de su maestro, sosteniendo que no era posible hacer á Dios superfluo. Así se quiere probar primeramente la existencia de Dios por la ingeniosidad del mecanismo de la naturaleza; luego se teme que si la ingeniosidad es excesiva, no quede con eso mismo refutada la existencia de Dios; y, sin embargo, sería menester que la ingeniosidad fuese demasiado grande para poder suministrar una prueba de la existencia de Dios. Esta parte del pensamiento de Newton no le hubiera hecho célebre por sí sola. Afortunadamente, el espíritu y el método, propios del gran sabio, fueron mucho más allá que su filosofía. Kant y Laplace enseñaron que el sistema solar había podido desarrollarse de una manera natural hasta su forma actual, y los grandes matemáticos franceses, sobre todo Lagrange y Laplace, demostraron que las irregularidades son periódicas y se compensan. La doctrina y el método de Newton contenían una filosofía más profunda que la que él mis-

mo podía extraer. Kant y Laplace fueron mejores discípulos de Newton que Clarke. El peligro que puede haber en apelar á lo sobrenatural en materia de ciencia, se manifiesta en el diálogo cortesano elaborado por Maclaurin, discípulo de Newton, que ha hecho una excelente exposición de su doctrina. Dice de las revoluciones que parecen haberse efectuado en épocas anteriores sobre la tierra: «Habiendo formado Dios el universo, se ve obligado á renovarlo de cuando en cuando, y no parece que importe mucho saber que estos grandes cambios se han producido por la acción de las cosas exteriores ó por las fuerzas mismas que han formado las cosas en un principio.» Esto es declarar superflua toda teoría evolucionista, suprimir toda una serie de problemas científicos. Y, sin embargo, nada más lejos del espíritu que había presidido á la explosión de la verdadera doctrina de Newton.

4.—JORGE BERKELEY

a)—**Biografía y característica.**

Debemos detenernos un momento antes de acompañar en su viaje á través de Europa á las ideas preparadas por Locke, por Newton y por los deistas. Después de haber mostrado el origen de estas ideas, la historia de la filosofía se dirige hacia un pensador que se apodera de ellas para elaborarlas en un espíritu filosófico nuevo, ya continuándolas, ya combatiéndolas, y que por eso se apartó mucho del círculo en el cual se mueve y solo puede moverse. La singularidad de Berkeley, uno de los espíritus más finos y más claros que conoce la historia de la filosofía, es que se hace el campeón de la causa de la conciencia práctica inmediata contra las abstracciones y las especulaciones científicas, siendo así que por sus propios resultados se encuentra en oposición directa con esta conciencia y que por sus paradojas la irrita. Desde otros puntos de vista, Berkeley alía en su pensamiento antinomias que podrían parecer insolubles. La crítica aguda y la ingenua fe religiosa, el goce del sabio y el celo ardiente

del misionero, no presentaron, sin duda, jamás un enlace tan íntimo y tan original como en Berkeley.

Jorge Berkeley nació el 12 de Marzo de 1685 en Dysert, en el condado irlandés de Kilkenny. Pertenecía á una familia inglesa que parece haberse trasladado á Irlanda inmediatamente después de la Restauración, y que era una rama lateral de la casa noble de los Berkeley. Dícese que Swift, amigo de Jorge Berkeley, lo presentó al conde de Berkeley en estos términos: «Milord, he aquí un joven de su familia. Aseguro á su señoría que es para vos un honor mucho más alto ser pariente suyo que para él serlo vuestro». Lo cierto es, que el adolescente mostró muy pronto brillantes disposiciones. Estudió en Dublin, donde los escritos de Boyle, de Newton y Locke formaban la base de la enseñanza en la Universidad. Desde su primera juventud concibió los pensamientos cardinales de su ulterior filosofía. Vemos el desarrollo gradual de sus ideas en el cuaderno de notas (*Common-place book*) de sus años de juventud editado por Fraser. (Véase su excelente biografía de Berkeley: *Life and leters of George Berkeley*, Oxford, 1871, y más tarde en el primer volumen de *The Works of George Berkeley*, Oxford, 1901). Se convenció pronto de que si la ciencia y la filosofía se hubiesen desembarazado de sus abstracciones vacías de sentido y de sus términos obscuros, habría desaparecido la antinomia del saber y de la creencia. Desea que los hombres se remonten á la experiencia y á la intuición inmediatas. Quiere poner fin tanto á lo que queda aún de la antigua escolástica, como á lo que la ha sustituído. Su pensamiento central consiste en demostrar que no hay ideas abstractas al pie de la letra. A este pensamiento se asocian íntimamente sus geniales descubrimientos, así como su concepción personal de la vida.

La primer obra de Berkeley es la *New theory of vision* (1709); allí explicaba que el sentido del oido y el sentido del tacto cooperan á la concepción del espacio, y que el espacio en sí es una abstracción á la cual no corresponde ninguna sensación inmediata. Al año siguiente publicó su obra capi-

tal: *Principles of Knowledge,* en la cual comienza por criticar la vieja teoría de la abstracción, para tratar después de demostrar que la noción de la materia es una abstracción ilegítima y que no tenemos otros objetos inmediatos de conocimiento que nuestras propias sensaciones. Después mostraremos cómo de este punto de partida pasa á sus ideas religiosas. Pocos años después de la aparición de estas obras fué á Londres, frecuentó los círculos literarios y comenzó á combatir á los librepensadores en artículos que se publicaban en las revistas de Steele, *The Guardian.* Su polémica tiene un carácter infantil é ingenuo; se sorprende, por ejemplo (en las *Remarks on Collins Discourse of Freethinking*) de que los librepensadores no busquen en los goces sensuales una compensación á la felicidad sobrenatural y que vivan casi siempre lejos del mundo y dedicados á sus estudios. (Cuando Berkeley declara en otro pasaje de estos artículos: «¡Si yo no creyese en la inmortalidad, desearía más ser una ostra que un hombre!» se pone en contradicción consigo mismo, en cuanto que no dice que la ostra participa de goces sensuales particulares). Los librepensadores, escribe, proclaman públicamente que tienen menos razón que los demás hombres para ser virtuosos. Pero es conocer mal la fuerza de la pasión creer que la belleza de la virtud sea un contrapeso suficiente á la hora de la tentación. Después de haber publicado una brillante exposición popular de sus ideas filosóficas en forma de diálogo (*Dialogues between Hylas and Philonous,* 1713), pasó muchos años viajando por Francia y por Italia. Su diario de viaje nos enseña que tenía una inteligencia abierta á la naturaleza, á la historia y á las cuestiones sociales. A su vuelta, aceptó un cargo eclesiástico en Irlanda; pero no pudo permanecer allí mucho tiempo. Perdió la esperanza de reducir á los hombres de la antigua Europa á lo natural y á la sencillez del pensamiento y de la vida. Encontraba á Europa demasiado debilitada por los años. Esperaba del joven y virgen país situado allende el Atlántico, una edad de oro para la Fe, la

ciencia y el arte como para la vida. A eso se unía su celo por la propagación del cristianismo entre los paganos y una afición romántica á la naturaleza libre. Expresa este deseo en una poesía (*Del proyecto de transplantar las artes y las ciencias á América*). Concibió el designio de crear en las Bermudas una institución para formar misioneros americanos. Después de haber conseguido del Estado á costa de largos esfuerzos que lo sostendría en esta empresa, se estableció en Rhode-Island, á fin de dirigir los trabajos preparatorios. Pero le estaba reservada una gran decepción. La promesa no se cumplió, y al cabo de tres años de residencia en América tuvo que volver (1731). No se consoló jamás de este fracaso. Desde esta época la vida fué tomando para él colores más sombríos. Los recuerdos de la bella naturaleza que se ofrecía á sus ojos en Rhode-Island, se encuentran en el soberbio escenario del diálogo *Alciphron* (1732) en el cual volvió á su polémica contra los librepensadores tratando, al mismo tiempo, de dar una exposición clara y popular de sus ideas filosóficas. Emite, en esta obra, tratando de las dificultades comunes á la religión natural y á la religión revelada, una idea análoga á la que su amigo Butler desarrolló en detalles pocos años después en la *Analogy*. Dirige su polémica contra dos tipos diferentes de librepensadores, contra los de la especie de Mandeville y contra los de la especie de Shaftesbury, y triunfa al demostrar que se tiran de los pelos cuando el representante de Mandeville declara que la religión natural es una cosa incompleta, si no está sostenida por la religión sobrenatural. Los diálogos de Berkeley ofrecen aún hoy un gran interés por la discusión de los problemas filosóficos y teológicos, así como por la perfección de su estilo.

Nombrado obispo de Cloyne en el Sur de la Irlanda (desde 1734), Berkeley se mostró igualmente como celoso padre espiritual, filántropo y patriota. Era estimado y amado, no sólo de los protestantes, sino hasta de los católicos (que formaban casi el $^5/_6$ de la población de su diócesis). Preconizó la admisión de los católicos en las Universidades. En su *Querist*

(1735-1737), removió una multitud de problemas sociales y de cuestiones relativas al patriotismo irlandés. La medicina misma no era extraña á su actividad. Creía haber encontrado en el «agua de alquitrán» una panacea contra diversas enfermedades, y trata de explicar la razón de ello en una de sus últimas obras *(Siris,* 1744); esta obra es al mismo tiempo notable en razón de la tendencia mística y platónica de su pensamiento. Sus últimos libros tratan de la petrificación y de los temblores de tierra. Este subjetivista y este idealista se interesaba por todo lo que pertenece al mundo de la realidad. Pasó sus últimos años en Oxford, donde murió en 1753.

El fin principal, que se propuso Berkeley en su filosofía, le señala en la historia del pensamiento un puesto análogo al de Leibnitz. Ambos quieren sobreponerse por el pensamiento á la concepción puramente mecánica de la naturaleza, sin negarla con todo. Someten á examen las nociones con las cuales Descartes, Spinosa, Newton y en gran parte Locke, operan seguramente como si fuesen realidades. Toman el sistema del mundo construido por la ciencia de la naturaleza y por la filosofía, no como una realidad absoluta, sino como un fenómeno. Pero mientras que Leibnitz descompone el sistema mecánico del mundo, principalmente por el método objetivo, reduciendo el movimiento á la fuerza é identificando la fuerza con la tendencia subjetiva de las mónadas á adquirir estados nuevos, Berkeley sigue particularmente el método subjetivo, tratando de demostrar psicológicamente cómo se forman nuestras ideas del espacio y de la materia, de las cuales depende toda la ciencia matemático-física del universo. Berkeley continúa las investigaciones de Locke sobre el origen de las ideas y discute la cuestión de saber lo que, á decir verdad, podemos saber á más de la realidad dada en nuestras propias sensaciones y en nuestras ideas. Persigue sus conclusiones con un rigor que no hubiera mostrado, á pesar de su amor á la verdad, si la fe religiosa no restituyese lo que su crítica filosófica eliminaba. Al rechazar el espacio

absoluto y la materia absoluta (que es el resultado de su filosofía) se sentía más cerca de su Dios; se sentía en contacto con él. Su sentimiento religioso profundo y primitivo no podía contentarse con la teología de relojero (relaciones exteriores entre Dios y el mundo), profesada por Locke, Newton y la mayoría de los teólogos y de los librepensadores de la época. No merece, sin embargo, nuestra atención como pensador religioso, sino como psicólogo y como filósofo crítico. En nuestra exposición, nos limitamos á acompañarle hasta el umbral de la teología. Su filosofía era para él una cruzada, que tenía por objeto reconquistar la Tierra prometida. Pero tuvo la misma suerte que los cruzados; en realidad, trabajó por otros objetos y otros fines que los que se había propuesto.

b)—Del espacio y de las ideas abstractas.

Berkeley examina la naturaleza psicológica de la concepción del espacio en su *Theory of vision*, una de las obras psicológicas más geniales que se han escrito. Demuestra que la distancia y la magnitud no pueden percibirse inmediatamente en un principio. La percepción de la distancia y de la magnitud deriva de que algunas sensaciones visuales están ligadas a sensaciones que se han producido por el movimiento ó por la tensión de los ojos (sensaciones que Berkeley llama táctiles y que ahora se dicen kinestésicas). Á esto se agregan, además, recuerdos y sensaciones (Berkeley los llama sugestiones) de sensaciones táctiles, que hemos adquirido antes en nuestras relaciones inmediatas con el objeto. La idea de contacto despertada por la sensación visual se funde, pues, con ella, hasta el punto de que más tarde «vemos» inmediamente el objeto en cierto alejamiento y con cierta magnitud. La importancia práctica de la sensación visual consiste en que predice de esta manera sensaciones táctiles que tendríamos al aproximarnos. Pero la unión de las dos especies de sensaciones proviene de la experiencia y de la práctica. «Vemos» la distancia y la magnitud, lo mis-

mo que «vemos» la vergüenza ó el arrepentimiento en la mirada de un hombre. La vista y el tacto no tienen nada de común; sólo la costumbre los une en un resultado común. Pero á este resultado (el espacio) no le corresponde sensación verdaderamente simple. El espacio no corresponde más que á la asociación subjetiva repetida de las dos especies de ideas sensibles. En sí, es una palabra vacía. Bien se advierte hasta qué punto toma en serio Berkeley la exigencia significada por Locke de probar el valor de las ideas por medio del análisis de su origen. El espacio no se cierne como una cosa incomprensible, general, por encima de todos los sentidos; su origen se reduce á un proceso de asociación. Es todo lo que sabemos de esto. Sin embargo, el mismo Berkeley lo concibe al mismo tiempo como un lenguaje de signos emanado de Dios, y que aprendemos por medio de la asociación.

En su examen de las ideas abstractas (introducción á los *Principles of Knowledge*), vuelve su polémica contra Locke, en quien ve el último representante eminente de la antigua teoría de la abstracción. Locke nos atribuía un poder de abstracción en el sentido de que tenemos la facultad de formar ideas que contienen signos distintivos comunes solamente á muchos objetos. De tres ideas, de la idea de un objeto verde, de un objeto encarnado y de un objeto amarillo, podemos «abstraer», por ejemplo, la idea de color en general (ni verde, ni rojo, ni amarillo). Berkeley niega que puedan existir en nuestra conciencia ideas de este género: podemos, naturalmente, dividir una idea, por ejemplo, representarnos una parte de un objeto sin otras partes; pero no podemos formar ideas nuevas que tengan por base lo que hay de «común» en muchas cualidades; tenemos palabras para designar este carácter común; pero no tenemos idea del carácter mismo. Eso no quiere decir que no podamos formar ideas generales válidas para todo un grupo de fenómenos; pero eso consiste en que una idea concreta en sí, individual, sirve para representar (*represent or stand for*) todas las demás ideas concre-

tas de la misma especie. ¡Pensemos en ejemplos! Por medio de este examen, Berkeley ha aportado una considerable contribución á la psicología. Dejemos á ésta el cuidado de demostrar lo que falta aún á Berkeley para llegar á una teoría completa de las ideas generales, y pasemos al examen de las consecuencias filosóficas que él extrae de sus investigaciones psicológicas.

c)—Consecuencias para la teoría del conocimiento.

Berkeley dice (en los *Principles*) que no se atribuye la existencia á los objetos del sentido interior cuando no son percibidos; por el contrario, se opina que los objetos del sentido exterior existen, perciábanse ó no. Pero esa es una hipótesis imposible de demostrar é inverosímil. Los objetos del conocimiento no existen conforme á la naturaleza de la cosa en cuanto que son conocidos; su esencia consiste en que son percibidos (*their* ESSE *is* PERCIPI). Si se examinan más de cerca las razones de esta opinión, se vuelve á encontrar la antigua teoría de la abstracción. Es, en rigor, la más violenta de las abstracciones representarse el objeto sin lo que le constituye para nosotros en tal. ¡Debiéramos, según eso, hacer abstracción de todas nuestras sensaciones! Se dice que debiéramos abstraer simplemente las cualidades secundarias (color, gusto, olor, etc.); pero no las cualidades primarias (extensión, densidad). Por materia se entiende algo que no posee más que cualidades primarias, que tiene una extensión y una forma, y que puede moverse. No obstante, se olvida que las cualidades primarias no pueden ser percibidas sin las secundarias y que las primeras, como las segundas, no existen para nosotros más que por medio de las sensaciones. Si se quisiera decir, por ejemplo, que la extensión puede existir fuera de nuestra conciencia, habría que preguntarse: ¿es la extensión tal como la vista nos la presenta, ó tal como el tacto nos la muestra? Puede ser tal como estos dos sentidos al par nos la presentan; pero ya hemos demostrado que la idea de extensión solo se forma por asociación.

No puede haber cosa extensa y móvil que no sea grande ó pequeña, lejana ó próxima, que no se mueva deprisa ó lentamente. Aun cuando hubiese fuera de la conciencia substancias sólidas, figuradas y móviles ¿cómo lo sabríamos? ¿Cómo puede uno apoyarse en los sentidos para certificar algo que no es percibido por los sentidos?

Pero ¿no se suprime al mismo tiempo la diferencia entre lo real y lo imaginario? Berkeley lo niega resueltamente. La naturaleza real, dice, no la niego; niego solamente la materia abstracta. Todo lo que se ve, oye y siente, y, de una manera general, todo lo que se percibe por los sentidos, lo creo positivo; pero en cambio exceptúo la materia, esa cosa desconocida *(somewhat; if indeed it may be termed somewhat)*, sin cualidades sensibles é inaccesible á toda percepción sensible y á todo entendimiento. La diferencia entre la realidad y la ilusión se basa en la diferencia entre la sensación y el recuerdo ó la imaginación. Las sensaciones hacen una impresión más enérgica sobre nosotros, son más nítidas y se presentan en un orden determinado que no podemos interrumpir. Al mismo tiempo tenemos conciencia de que las hemos producido por nosotros mismos. De ahí viene, dice Berkeley, la noción que tengo de la realidad; dejo para otros el averiguar si encontrarán más en su noción de la realidad. La legitimidad de la ciencia de la naturaleza no se quebranta por esta destrucción de la noción de materia. La ciencia de la naturaleza trata de explicar los fenómenos por otros fenómenos, por causas que deben ser, á su vez, percibidas por los sentidos, y no por la creencia en substancias místicas. Explicar los fenómenos no es otra cosa que demostrar que en tales ó cuales circunstancias tenemos tal ó cual sensación. Lo que la ciencia de la naturaleza expone, son las relaciones determinadas y rigorosas que rigen la aparición de nuestras sensaciones, de suerte que una sensación puede ser considerada como el indicio de otra. Eso nos permite inducir y deducir. Al examinar con atención los fenómenos que nos son accesibles, descubrimos las leyes ge-

nerales de la naturaleza ó proponemos ciertas fórmulas para los fenómenos del movimiento. La ciencia de la naturaleza no versa sobre la fuerza ni sobre la materia, sino solamente sobre los fenómenos. Toda demostración de ley relativa al encadenamiento de los fenómenos y toda conclusión sacada de una ley de este género, se basan finalmente en la hipótesis de que el creador de los fenómenos obra siempre de una manera uniforme y observando reglas generales; hipótesis que, según Berkeley (*Principles*, § 107, *in fine*) no puede probarse.

¿Qué origen tienen, pues, los fenómenos ó las sensaciones en cuanto que no las produzco yo mismo? Cuando Berkeley cree que el principio de causalidad es imposible de demostrar en lo que concierne á las relaciones recíprocas de los fenómenos, no pone en duda de ningún modo su valor cuando se trata del origen de nuestras sensaciones recibidas pasivamente. Debe haber una actividad que entra en acción allí donde nosotros mismos permanecemos activos. Ahora bien: nuestra facultad de provocar ideas y de comunicarlas, es el único ejemplo de actividad que poseemos. Berkeley encuentra la expresión de nuestro propio ser en esta facultad: el alma es la voluntad (*the soul is the will*), dice (*Common place Book*, p. 428, edición de 1871). Berkeley designa toda actividad interna, hasta el pensamiento, con el término de voluntad. «Lo que yo pienso, sea lo que sea, lo llamo idea. El pensamiento ó el acto del pensamiento mismo no es una idea, sino un acto, es decir, un acto de voluntad ó (por oposición á los efectos) una volición.» (*Common-place Book*, página 460.) Su esencia no es ser percibido, sino percibir (*su esse* es *percipere*). La voluntad es la única forma de actividad que conocemos. Berkeley no está de acuerdo consigo mismo sobre el conocimiento que tenemos de nuestra voluntad, es decir, de la esencia verdadera de nuestro espíritu. Pero lo que hay de cierto para él es que la ciencia que tenemos de nuestra propia naturaleza activa no puede ser una idea, puesto que toda idea es pasiva. No es una idea, sino una noción que

tenemos de nosotros mismos. Pero en otro pasaje (*Principles*, § 27) enseña que conocemos el espíritu ó el elemento activo por medio de sus efectos (es decir, de las comunicaciones de ideas); en otro pasaje (*Dialogues between Hylas and Philonous*, tercer Diálogo, I, p. 326 y siguientes; edición de Fraser, 1891) nos atribuye una conciencia inmediata de nuestro espíritu y de sus ideas: los percibimos por medio de reflexión (*by reflection*). Pero de cualquiera manera que percibamos nuestro espíritu nos vemos reducidos para formar la idea del origen de los fenómenos á apoyarnos sobre la analogía con nuestro espíritu. Pensamos en Dios por analogía con nuestro espíritu, solamente á condición de elevar las potencias hasta el infinito. Las ideas reales son, desde luego, las que Dios nos sugiere, y al mismo tiempo comprendemos ahora cómo las cosas pueden existir aun cuando no las percibamos: existen en potencia en el estado de posibilidades en Dios, su causa constante (cf. *Common-place Book*, p 489). La voluntad divina se manifiesta á nosotros en el orden y en el encadenamiento de nuestras sensaciones; la Divina Providencia se nos muestra en la finalidad que ofrecen los fenómenos de la naturaleza. Si la naturaleza fuese un ser diferente de Dios, sería una quimera pagana. La concepción ordinaria hace primero crear la materia por Dios; luego ésta obra sobre nosotros. ¿Para qué este rodeo? ¿Para qué hacernos crear directamente nuestras sensaciones por Dios? Cuanto más pensamos claramente, más nos encontraremos en relaciones inmediatas con Dios. No hay causas segundas. Berkeley dice: vivimos y existimos en Dios, y cree poder afirmarlo con más razón que Spinosa. Berkeley se entregó cada vez más á esta concepción místico-panteista durante sus últimos años, como se ve en *Siris*; pero no podemos perseguir tampoco la forma que dió á su pensamiento en este sentido. Nos limitamos á llamar la atención sobre un punto en que Berkeley y Leibnitz se asemejan, al pasar de su filosofía experimental á su filosofía especulativa: ambos usan del principio de analogía, que es el principio de todo idealismo metafísico.

El principal mérito de Berkeley es haber perseverado con una energía que no pudieron debilitar los resultados paradojales á que le hizo llegar su pensamiento en esta cuestión: ¿cómo sabemos que las cosas son algo más que nuestras sensaciones y nuestras ideas? ¿Con qué derecho pasamos de la conciencia, el único dato inmediato para nosotros, á las cosas que jamás se nos dan inmediatamente? En lo que atañe á la respuesta que da Berkeley á esta pregunta, se ve por la exposición antecedente que no se contenta en manera alguna con hacer de la realidad una sucesión de sensaciones. En primer lugar, distingue entre las sensaciones y el espíritu; la esencia de las primeras consiste solamente en ser percibidas (*esse=percipi*); la esencia del segundo consiste en la percepción (*esse=percipere*), es decir, en la acción. En segundo lugar, reconoce el principio de causalidad y lo emplea para resolver la cuestión suscitada. Pero mientras que la concepción ordinaria (la metafísica popular), parte del hecho de que la causa de nuestras sensaciones debe serles semejante, Berkeley parte del hecho de que la causa de nuestros estados pasivos debe ser concebida por analogía con la actividad que existe en nosotros. Es un idealista, no un subjetivista; pero su idealismo toma al punto una forma teológica. Sus ideas teológicas están prontas á surgir mientras filosofa, y desde que ha expuesto la dificultad y ha mostrado una cuestión irresoluta, se precipitan para colmar los vacíos. Por eso su pensamiento se detiene demasiado pronto. Las mismas ideas teológicas no se ponen á prueba. La concepción entera del mundo resulta antropomórfica. El encadenamiento de la naturaleza no es más que un encadenamiento de la voluntad divina, que engendra la coherencia de los fenómenos, y los fenómenos no son más que un agregado de signos arbitrarios. El principio de causalidad no se examina atentamente y, sin embargo, soporta la solución del problema. En este último punto, el sucesor inmediato de Berkeley puso manos á la obra continuando y contradiciendo á su antecesor, como Berkeley mismo hizo con Locke.

5.—DAVID HUME

a)—Biografía y característica.

La filosofía inglesa tiene en la historia del progreso humano la gran importancia de que por medio de su método empírico comprueba, no solamente los sistemas erigidos por los filósofos especulativos, sino también las hipótesis inconscientes y no probadas en las que se apoyan la concepción popular del mundo y las ciencias especiales. Así Locke había reclamado una explicación exacta del origen de nuestras ideas en general, y Berkeley había mostrado el problema contenido en la idea de espacio y en la idea del mundo material cuando se toma esta explicación en serio. Este examen crítico del conocimiento culmina en la Escuela inglesa del siglo XVIII con la filosofía de David Hume. Procede á un examen de las dos nociones que forman la base de toda la filosofía anterior, y que Locke y Berkeley no habían atacado aún seriamente, á saber: un examen de la noción de substancia y de la noción de causalidad, que eran el nexo de todos los sistemas especulativos, científicos y populares. Sobre el principio de causalidad ó de razón suficiente se apoyaban el gran sistema de la armonía de Leibnitz, la mecánica universal de Newton y la concepción popular de un mundo sometido á ciertas leyes. Todos partían de la racionalidad de la existencia; suponían, más ó menos conscientemente, que la existencia encierra un elemento correspondiente á nuestra razón. Esta hipótesis es la que Hume examina. Fué el primero que descendió hasta los profundos hondones donde brotan las fuerzas que, á lo que sabemos, aseguran la unión del mundo interior y del mundo exterior; profundidades remotas de las regiones donde se mueven los filósofos especulativos, los sabios especialistas y el buen sentido. Hume mismo ha sentido y expresado en términos característicos el extraño estado de aislamiento y de abatimiento, depresión en que se encuentra el pensador

que investiga con perseverancia el problema del conocimiento hasta sus profundidades, así como la antinomia que existe entre la concepción estrictamente teórica y la concepción instintiva, práctica y popular del mundo. Solo la pasión intelectual sin cesar renaciente, unida á la esperanza de adquirir la gloria, si llegaba á recorrer sin desfallecimiento el camino hasta el fin, le permitió terminar su obra, como dice él mismo (en el capítulo final del primer libro de su mejor obra).

El carácter de Hume era una mezcla de celo, de ambición intelectual, de benevolencia, de bondad y de indulgencia, por las debilidades y los prejuicios. Tenía sobre esto tal sibaritismo que cualquier molestia le preocupaba terriblemente. Nació el 26 de Abril de 1711; era el hijo segundo de un propietario que vivía en Ninewells, en la Escocia meridional. Dice en su autobiografía: «Muy precozmente sentí grandes aficiones á las letras, que han sido la pasión dominante de mi vida, y para mí un manantial abundante de placeres». Su familia deseaba hacer de él un jurisconsulto; pero sentía Hume «una aversión insuperable hacia cualquier otra cosa que no fuese la filosofía y la erudición». Su ideal era una existencia libre de todo cuidado, donde pudiese satisfacer sus ansias de sabio y frecuentar un reducido número de amigos escogidos. Desde su primera juventud creía haber descubierto pensamientos nuevos: una nueva «escena del pensamiento» se abrió ante él. Un ataque de hipocondría (él mismo habla de eso en una carta reproducida por Burton: *Life and correspondance of David Hume*, I, p. 30 y siguientes; Edimburgo, 1846), interrumpió algún tiempo sus meditaciones. Es de presumir que sintiese inmediatamente la extraña antimonia entre el mundo de la reflexión y el mundo de la vida práctica cotidiana, que describió más tarde en su obra principal. Resolvió abandonar los estudios y ser negociante. La vida práctica no le cautivó. Marchó, sin embargo, á Francia solo para escribir su libro capital: *Tratado de la naturaleza humana*; *ensayo para explicar el método empírico*

al dominio espiritual. (*Treatise on Human Nature*, etc.) Se publicó en Londres de 1739 á 1740, y se compone de tres partes, de las cuales la primera trata del conocimiento, la segunda de los sentimientos y la tercera del fundamento de la moral. Hace progresar considerablemente el examen de estas diversas cuestiones, y en nuestros días aún ocupa la primera fila entre las obras clásicas de filosofía. Pero entonces no tuvo éxito. «Nació muerto, dice Hume, y ni siquiera tuvo el honor de excitar los murmullos de los fanáticos.» La ambición literaria de Hume, que le indujo á declarar muerta al nacer la excelente producción de su espíritu, produjo un efecto funesto. Trató de adquirir la gloria que ésta no le había granjeado por medio de una serie de pequeños ensayos (*Essays*), ya filosóficos, ya económicos y políticos; durante algún tiempo abandonó completamente la filosofía por la historia; hasta llegó á renegar en absoluto del trabajo tan considerable de su juventud, declarando (para no ser abominado por los teólogos, que le criticaban y que, por consiguiénte, se habían puesto á «murmurar») que solo podía reconocer la exposición de su doctrina filosófica que daba en los *Ensayos*. Muchas de estas obritas son excelentes; sin embargo, no podían adquirir en la discusión filosófica la gran importancia que hubiera podido tener su obra principal, si hubiese empleado la gloria literaria que alcanzó después en insuflar la vida al niño «nonnato» y si no hubiese renegado de él para evitarse disgustos.

En lo que concierne especialmente al problema del conocimiento, la filosofía de Hume influyó sobre el progreso ulterior del pensamiento, especialmente por la exposición abreviada y atenuada que hizo en su obra *Inquiry concerning human understanding* (1749). La exposición radical del *Tratado* que rompe el lazo que une propiamente nuestros pensamientos y de una manera general los elementos de nuestro ser fué olvidada, por el contrario, durante mucho tiempo. Puede verse por las *Letters of David Hume to William Strahan* (p. 289 y sigs.; Oxford, 1888), publicadas

poco ha, que el motivo que indujo á Hume á no reconocer su obra de juventud es el que aquí indicamos. No es verdad, como se ha creído á veces, que Hume haya modificado realmente sus ideas en los puntos principales. Psicológicamente se explica, sin embargo, que el estado de tensión intelectual, en el cual Hume ha escrito su obra de juventud, no haya podido durar. Después de haber pensado con los sabios, y mejor que ellos, sintió la necesidad de conversar con los iletrados. Cuando hubo dado en sus *Essays* una exposición popular de sus ideas filosóficas y económicas, se engolfó en la historia. «Ya sabéis —escribe á un amigo:— no hay puesto de honor en el Parnaso inglés que pueda considerarse con más razón vacante, que el de la historia.» La posición de conservador en la biblioteca de los jurisconsultos de Edimburgo, que había adquirido después de una violenta resistencia de los ortodoxos, le proporcionó una buena ocasión de hacer estudios eruditos. Su historia de Inglaterra le hizo aún más popular que sus *Essays*. Como historiador, tiene el mérito de haber tratado de hacer de la historia algo más que un relato de guerras, y de tener en cuenta el estado social, las costumbres, la literatura y las artes. La publicación de su obra comenzó dos años antes de la aparición del célebre *Essai sur les mœurs*, de Voltaire. Siendo así que era liberal en sus opiniones filosóficas, para juzgar los personajes de la historia, partía de ideas realistas y conservadoras. Sin embargo, no desdeñaba por completo la filosofía. Durante sus últimos años, se ocupó especialmente de la filosofía de la religión. Esto es lo que atestiguan su *Natural History of religion* (1757) y sus *Dialogues on Natural Religion*, obra que guardó consigo por razones de prudencia, y que por este hecho no se publicó sino algunos años después de morir.

Hume no era solamente filósofo y historiador. Sentía la necesidad de engolfarse en la vida práctica. Emprendió, en calidad de secretario de embajada, un gran viaje por Holanda, Alemania, Austria é Italia (1748). Posteriormente cambió

su puesto de bibliotecario en Edimburgo por el cargo de secretario de lord Hertford que, después del tratado de París de 1763, fué á Francia como embajador de Inglaterra. Hume era ya célebre entonces y fué acogido con entusiasmo en la Corte y en los círculos literarios. Estaba en moda, como más tarde Franklin, acaso por su vestir sencillo y modesto. De regreso á Inglaterra, después de una estancia de tres años en Francia, llevó consigo á Juan Jacobo Rousseau para proporcionar un asilo al expulsado de Suiza y de Francia. Rousseau pagó á Hume con una desconfianza insensata, y después de romper con él ruidosamente regresó á Francia, donde se había apaciguado ya la tempestad. Durante un año fué Hume subsecretario de Estado en Escocia, fijando su residencia en Edimburgo, donde murió (25 de Agosto de 1776) tras penosa enfermedad, en compañía de amigos escogidos y después de una vida tranquila consagrada á la ciencia.

c)—Radicalismo en la teoría del conocimiento.

Todas las ciencias, y no solo las del espíritu, tienen relaciones con la naturaleza humana. Por esta proposición comienza Hume su examen del conocimiento, y deduce que estudiando la naturaleza humana, se descubrirá el fundamento de toda ciencia humana. Pero este estudio debe hacerse por medio del método empírico que Bacon, Locke y Shaftesbury habían ya comenzado á aplicar á la naturaleza humana. Como *principio fundamental*, Hume, apoyándose en la experiencia, plantea entonces el de que todas nuestras ideas provienen de sensaciones, y no pueden existir ideas *á priori*. Cuando comprobamos el valor de una idea, debemos preguntarnos ante todo qué sensación ha producido este efecto. Hume ve en el origen de las sensaciones un problema insoluble para nuestro conocimiento, pero un problema cuya solución no es necesaria para tratar su asunto (cf. *Treatise*, I, 35; en otros pasajes, tales como II, 1, 1, se sirve de los términos ordinarios). Por medio de este principio fundamental (que Berkeley no había aplicado más que á las ideas de

espacio y de materia), Hume examina una serie de ideas importantes. La substancia debe ser declarada ilegítima, en vista de que no tenemos sensación correspondiente. No percibimos inmediatamente más que cualidades particulares, más ó menos sólidamente ligadas entre sí, pero no percibimos «esencia». Las ideas matemáticas del tiempo y del espacio se forman por idealización. La experiencia no nos muestra más que una igualdad imperfecta de las magnitudes de tiempo y de espacio; todas las medidas que poseemos son imperfectas; pero cuando la experiencia nos da ocasión de comparar diferentes grados de semejanza y diversas medidas, nos formamos la idea de igualdad perfecta y de medida perfecta (por ejemplo, la idea de una línea perfecta); una vez puesta en movimiento la imaginación, prosigue su curso, aunque la experiencia no pueda seguirla. La geometría versa sobre objetos ideales de este género; su aplicación á objetos reales no puede, por consiguiente, adquirir una certidumbre plena é íntegra. La idea de existencia no corresponde á ninguna sensación, como tampoco la noción de substancia y las nociones matemáticas. Pensar en una cosa y pensar esta cosa como existente, no son dos actos distintos. Nuestra idea del objeto permanece como pura idea, aun cuando pensemos en el objeto existente, y no concedamos cualidad nueva á una cosa que nos la representa como existente.

Al examinar el valor de nuestro conocimiento en general, Hume distingue entre el conocimiento que no consiste más que en la interpretación de las relaciones recíprocas de nuestras ideas (las ciencias formales, la lógica y las matemáticas) y el conocimiento que nos eleva más allá de sensaciones dadas, y que nos convence de la existencia de algo que no está dado. Esta última especie de conocimiento se funda en la hipótesis de la legitimidad del principio de causalidad, y aquí lleva á cabo Hume su hazaña filosófica de plantear de una manera definitiva *el problema de causalidad*, problema de cuya solución depende toda apreciación de la importancia de la ciencia positiva. Cualquier investi-

gación supone siempre una necesidad de encontrar «lo que forma la cohesión del mundo en su fondo»; en todo problema de la ciencia positiva se repite el mismo problema fundamental, y Hume fué el primero que lo abarcó totalmente. Pero hay que recordar que Hume no duda un solo momento de que estemos obligados á aplicar sin descanso el principio de causalidad en la teoría como en la práctica; sólo pregunta si esta aplicación puede *fundamentarse*, y en este punto no encuentra más que una respuesta negativa. Descubre que lo que nos determina á admitir la relación de causalidad es lo mismo que nos determina á admitir una cosa como existente, aun cuando no esté dada en la sensación. Un sólo é idéntico examen ilustra, según el método psicológico de Hume, las dos nociones de causa y de creencia (*belief*).

No puede uno apoyarse, para fundamentar la legitimidad de la relación de causalidad, en la certidumbre inmediata ó intuición, porque no tenemos ese género de certeza que sirve para relaciones simples de analogía ó de magnitud. Tampoco nos vale la demostración lógica, porque podemos aislar todas nuestras ideas. El movimiento de una bola de billar es un hecho absolutamente distinto del movimiento de otra bola de billar. No hay objeto que no podamos concebir fácilmente como existente en un momento, y como no existente en el momento siguiente. No hay, pues, contradicción en decir que algo comienza sin causa. Las pruebas intentadas por los filósofos anteriores (Hobbes, Locke, Clarke, á los cuales se podría añadir Wolff) no son más que pruebas ilusorias. Es evidente, por lo demás, que si el principio de causalidad estuviese fundamentado por la razón (ya mediante la intuición, ya mediante la demostración), nos encontraríamos en conflicto con el «principio fundamental», porque entonces la razón poseería la facultad de crear ideas completamente nuevas que no provienen de la experiencia. Pero la legitimidad de la relación de causalidad, ¿no está fundamentada por la experiencia? A esto debe responderse que la experiencia nos demuestra solamente que

un hecho sigue á otro, sin explicarnos la necesidad interior de su enlace, que se designa con esta frase: relación de causalidad. Esto es cierto, ya entendamos por experiencia la experiencia externa, ya la interna. Hume refuta especialmente la opinión (profesada por Berkeley) de que tenemos en la conciencia inmediata de nuestra voluntad una percepción de la fuerza ó de la actividad. Una sola experiencia no puede darnos la idea de causalidad, y muchas experiencias no hacen más que darnos una relación de sucesión. Cuando hemos visto muchas veces sucederse un fenómeno á otro, esperamos involuntariamente el primero cuando el último se reproduce; pero esa es una costumbre, y eso no prueba que tengamos derecho á deducir el porvenir del pasado.

En la explicación que da de la inclinación que sentimos en sobreponernos á una sensación dada y en creer en una cosa no dada ó esperar en ella, Hume parte primero de la experiencia de que todo estado vigorosamente excitado ó toda disposición fuertemente excitada (*disposition, feeling*) en que se sumerge la conciencia, tiene tendencia á durar y á extenderse más allá de las ideas nuevas que surgen. Si la conciencia ha sido avivada ó excitada por un objeto cualquiera, cada acto de conciencia se producirá más vivamente que de ordinario, mientras dure la excitación. Esta misma ley explicaba ya la idealización de las ideas matemáticas. En segundo lugar, insiste en el hecho de que la experiencia nos muestra la inclinación que tienen nuestras ideas á provocarse mutuamente. Toda idea tiene una tendencia asociativa: una dulce fuerza *(a gentle force)* lleva de una á otra. Hume cita como condiciones de esta asociación la analogía, la coexistencia en el espacio y la causalidad. Aquí se manifiesta en el mundo una atracción tan significativa para él como la atracción física para el mundo exterior. Pero su esencia no es menos misteriosa: las causas deben residir en propiedades para nosotros desconocidas de la naturaleza humana. El lazo que une nuestras ideas es tan incomprensible como el que une los objetos exteriores; y solo la experiencia nos le hace conocer. Además,

Hume encuentra no solo incomprensible, sino contradictoria, la relación de asociación (en el apéndice del libro primero del *Tratado*); ¿cómo puede haber un principio de conexión (*uniting principle*; *Treatise*, I, 3, 4, y *principle of connection*; *Treatise*, I, apéndice), si todas nuestras sensaciones y todas nuestras ideas son existencias separadas é independientes? Hume declara que esta dificultad es demasiado ardua. Sin embargo, ambos hechos (que podemos llamar la expansión y la asociación) están averiguados. Y gracias á ellos se explica que una sensación viva, que por su vivacidad misma nos aparece como la expresión de una realidad, pueda comunicar su vivacidad y, por consiguiente, su sello de realidad á las ideas que provoca por medio de la asociación. Lo que llamamos creencia (*belief*), no es otra cosa que el indeleble sello que pueden recibir de esta manera las ideas. La creencia no se debe á una impresión nueva y particular; no hace más que designar la manera especial cómo una idea aparece en el sentimiento (*feeling or sentiment*). No podemos menos de pasar á la idea asociada con la viva sensación, y no podemos menos de aferrarnos á esta idea y de verla bajo una luz más fuerte que de ordinario. Y en tercer lugar, como la conciencia, según la revelan las ideas de las cualidades sensibles, del espacio y del tiempo, de la substancia, tiene una inclinación á considerar sus propios estados internos como fenómenos exteriores, objetivos, se comprende creer en la existencia de una relación de causalidad entre las cosas del mundo. Por motivos psicológicos, nos vemos obligados á pasar de una sensación ó de una idea á otra. La necesidad es subjetiva, lo mismo que las cualidades sensibles, como el espacio y el tiempo. Lo que llamamos razón (*reason*; *Treatise*, I, 3, 16, *in fine*; y *experimental reasoning*; cf. *Inquiry*, IX), no es más que un obscuro instinto, que deriva de que repiten ciertas experiencias en un orden de sucesión (1).

(1) El texto demuestra que Hume emplea el término «razón» (*reason*) en dos sentidos diferentes: el primer sentido, la razón es un instinto, un producto de la costumbre, y, como tal, un

La formación de este instinto ó la influencia de la costumbre no es tan incomprensible como de una manera general todo encadenamiento entre los elementos de nuestra conciencia. Pero la actividad del espíritu por medio de la cual deducimos de la misma causa el mismo efecto, que tiene una importancia práctica extraordinaria, no ha querido confiarla la naturaleza al pensamiento incierto; la ha hecho nacer en el instinto seguro, aunque obscuro, que ningún examen crítico puede trastornar: la naturaleza es más fuerte que la reflexión (*nature is too strong for principle*).

Cuando la filosofía dogmática, bajo diversas formas, creía poder erigir, con ayuda de la razón pura, edificios de ideas que predominaban con mucho sobre la sensibilidad, la imaginación es la única facultad, según el examen hecho por Hume, que pueda inducirnos á creer algo que no es objeto de percepción actual. De ella depende, pues, la creencia en un mundo exterior independiente de la conciencia. No sentimos la existencia ininterrumpida de los objetos, sino solamente cierta persistencia y cierto encadenamiento; pero eso basta á nuestra imaginación, que continúa su movimiento en un sentido, una vez que lo ha iniciado, para representarse una uniformidad y un encadenamiento lo más grande posible. Colmamos los intervalos entre nuestras sensaciones imaginando seres constantes. El mismo principio absolutamente explica la idea del yo. La ilegitimidad de la noción de substancia ha sido ya demostrada. Nuestras sensaciones y nuestras ideas, dice Hume, pueden muy bien existir sin basarse en la substancia ó sin residir en ella. Si se quiere fundamentar la creencia en una substancia psíquica, es menester de-

---

producto de la naturaleza. Así, por ejemplo, lo usa en el *Treatise*, I, 3, 16 (al final). En la *Inquiry concerning human Understanding*, sección IX (al final) llama á esta especie de razón *experimental reasoning*. En el otro sentido razón es opuesta á naturaleza. Por ejemplo, *Treatise*, I, 4, 2. «*Nature is obstinate and will not quit the field, however strongly attack'd by reason.*» Entonces lleva el nombre de *subtile reasoning*. (*Treatise*, I, 4, 1). La frase: «*Nature is too strong for principle*» se encuentra en el *Inquiry*, XII. (*Of the academical or sceptical philosophy*).

mostrar una sensación en la cual se funde, y esto no puede ser, porque todas nuestras sensaciones cambian. Si se toma la palabra *substancia* en sentido más vago, en el sentido de lo que tiene una existencia particular, ¿por qué nuestras sensaciones y nuestras ideas, que pueden existir todas aparte, no habían de ser substancias? Hume aconseja especialmente á los metafísicos de tendencia teológica que no crean en un alma-substancia, en la que las sensaciones y las ideas instaladas existiesen en el estado de modificaciones particulares, porque eso sería prestar un apoyo peligroso al espinosismo: precisamente así ha concebido Spinosa las relaciones entre Dios y las cosas del mundo. Pero aun cuando abandonemos la idea del alma-substancia para preguntarnos solamente lo que ocurre con la idea del yo considerada como expresión de nuestra identidad personal, chocamos con grandes dificultades. Ninguna sensación ó idea es invariable y constante. Siempre encontramos un estado interior especial dado, pero no tropezamos jamás á «nosotros mismos» como totalidad. La identidad que nos atribuimos es de la misma naturaleza que la que atribuimos á los objetos exteriores: no es más que una consecuencia de la facilidad con que pasamos de una sensación ó de una idea á otra, facilidad que nos impide ver cuán enigmático es, al fin y al cabo, que un elemento pueda trasladarse á otro elemento distinto de él.

Hume se entiende á maravilla para plantear un problema. Tiene la rara facultad de profundizar acertadamente en los conceptos ó en las relaciones. Por un trabajo enérgico de pensamiento, llega á escudriñar la noción fundamental que encarna todo el pensamiento práctico de los hombres, toda su ciencia exacta, todas sus especulaciones y toda su religión. Demostró que hay bastantes problemas para la filosofía, aun después de los grandes sistemas. Mas, para apreciar su importancia, es preciso estudiarlo en su obra maestra (el *Tratado)*. En los *Essays* (1), el examen está

(1) Grimm *(Zur Geschichte der Erkenntnisproblems;* p. 571-

esencialmente restringido á la noción de causalidad, y la exposición, abreviada y atenuada, no puede dar idea alguna de la manera radical con que Hume indaga «el principio elástico» bajo todas sus formas (en el conocimiento matemático, en el conocimiento del *yo*), así como del método que aplica, y, sobre todo, de la aplicación sostenida de la ley de expansión. Reconoce, sin embargo, la actividad del principio de enlace, cuyo carácter incomprensible demuestra, ya admitiendo que tenemos ideas, no sólo de las cosas aisladas, sino también de sus relaciones (tiempo y espacio, analogía y diferencia, por ejemplo), ya admitiendo que la asociación de ideas es un hecho, ya insistiendo sobre la importancia que atribuye á la propensión de la imaginación á extenderse y á agrandarse, según el cual la conciencia tiende á mantener, á pesar de todas las diversidades, su identidad consigo misma. Todo esto presenta, verdad es, un extraño contraste con la diferencia absoluta, «substancial», de las diversas sensaciones é ideas, qué es la hipótesis de la cual parte Hume, hipótesis que marca los límites de su pensamiento. Con mayor razón podría resultar incomprensible la diferencia que existe entre los elementos de nuestra conciencia, porque comprender es unir, encontrar un vínculo.

c)—Ética.

La segunda parte de la obra capital de Hume, trata de los sentimientos. Tiene gran importancia para la historia de la psicología; aquí podemos considerarla, sin embargo, como introducción á la Ética, que forma la tercera parte de la obra que Hume publicó más tarde en forma abreviada, bajo

---

586; Leipzig, 1890) hace una interesante comparación de las dos obras de Hume. No puedo estar conforme con Grimm cuando dice que si Hume ha renegado de su obra de juventud es que, realmente, había adoptado otro punto de vista. La razón fué, seguramente, la misma que hizo de sus *Diálogos sobre la religión natural*, una obra póstuma; quería vivir en paz con los ortodoxos. Cf. *Letters of David Hume to Strahan*, página 289 y sigs., 303-330; Oxford, 1888.

el título de *Inquiry concerning the principles of morals*. En su conclusión de la naturaleza psicológica de los sentimientos tiene por antecesor á Spinosa, y fué probablemente influído por él. Su exposición es más abundante y más detallada que la de Spinosa. Ambos exaltan la importancia que tienen las ideas y su unión recíproca para el desarrollo de los sentimientos. Hume muestra cómo un sentimiento se reduce á otro sentimiento por medio de la asociación de ideas de sus objetos. Sus declaraciones son vacilantes respecto á la cuestión de saber si hay una asociación directa entre los sentimientos. Atribuye, en efecto, á los sentimientos, así como á las ideas, una tendencia á reproducir otros sentimientos (II, 1, 4; cf. *Dissertation of the passions*, en los *Essays*); sin embargo, hay pasajes (II, 28) en que no admite la asociación de sentimientos sin la asociación de ideas. Estas vacilaciones provienen probablemente de que sabe bien que el sentimiento no permanece absolutamente pasivo en estos procesos. Hume lo veía claramente, como parece resultar de su teoría de la expansión, que es de tan grande importancia para su teoría del conocimiento. Como psicólogo, ejerció también una gran influencia, acentuando vigorosamente que sólo el sentimiento, y no la simple razón, puede crear actos de la voluntad. Llama la atención sobre este punto: que las sensaciones y las ideas son más fáciles de comprobar que los instintos y las tendencias cuando éstos no se distinguen por su violencia. Por eso se desdeñan fácilmente los primeros gérmenes de la voluntad. Y del mismo modo que la voluntad no consiste sino en el sentimiento, y no en la razón sola, de igual manera sólo el sentimiento es capaz de estorbar un sentimiento é impedir una acción (II, 3, 3). Aquí se encuentra de acuerdo con Spinosa en una proposición psicológica muchas veces desdeñada, que no deja de tener un gran alcance. El sentimiento es un estado primordial é inmediato, pero la razón se manifiesta por la reflexión y la comparación, y la razón no ejerce por eso influencia sobre el sentimiento, sino en cuanto puede sentir las ideas ligadas al sen-

timiento. Es una imperfección de la psicología de Hume no poner de relieve el encadenamiento del sentimiento con los instintos primitivos (1). Shaftesbury veía aquí más claro que él. Hume se inclina á considerar los instintos como exclusivamente derivados (en su teoría del conocimiento explica, por ejemplo, el instinto de causalidad por la costumbre. Su concepción está aquí limitada por su empirismo). Un carácter análogo se manifiesta en su manera de escribir la historia; se le ha acusado, en efecto, de no tener en cuenta las particularidades étnicas de los pueblos que describe.

El examen psicológico de las relaciones del sentimiento con la razón toma una importancia directa en la *Etica* de Hume, porque contiene la respuesta á la cuestión de saber si la moral se funda en la razón ó en el sentimiento. La razón no hace más que comprobar relaciones ó hechos. Ahora bien: hay juicio moral cuando un sentimiento es excitado por la idea de una acción y cuando han sido desentrañadas todas las relaciones y los hechos concernientes á esta acción. Si decimos de una cosa que es buena ó mala, es que nuestro sentimiento se ha puesto en movimiento. Por eso las cualidades morales (bueno ó malo) no son válidas sino para seres sencientes; del mismo modo que las cualidades sensibles no son válidas más que para seres que tienen percepciones sensibles (2). Pero eso no quita á las cualidades su importancia: en la práctica aplicamos las apreciaciones morales con la

(1) Hume declara en un solo lugar (*Treatise*, II, 3, 9), que los sentimientos ó las pasiones podrían, aparte de la experiencia de los bienes ó de los males, provenir de «un impulso ó de un instinto natural» (*natural impulse or instinct*); pero declara inmediatamente que este instinto es «absolutamente inexplicable» Como ejemplos de estos sentimientos, cita el deseo de venganza, el deseo de felicidad para nuestros amigos, el hambre y otros instintos físicos.

(2) Cf. el interesante pasaje de una carta á Hutcheson: «Deseo de todo corazón poder prescindir la conclusión de que la moralidad no concierne sino á la naturaleza humana y á la vida humana, porque según vos no está determinada sino por el solo sentimiento. Es lo que muchas veces se ha hecho valer contra vos y las consecuencias son graves.» Burton: *Life and correspondance of David Hume*, I, p. 119; Edimburgo, 1886.

misma seguridad que las cualidades sensibles, aunque ni unas ni otras expresen relaciones objetivas y eternas. (Véase además el *Treatise*, III, 1, 1; sobre todo el tratado de *The Sceptic* en los *Essays*.) Hume (que en este punto concuerda aún con Spinosa) está aquí en oposición directa con los filósofos moralistas, que pretendían hacer derivar la moral de la sola razón y consideraban los principios morales como verdades eternas; punto de vista defendido después de Locke por Clarke y Price (así como Cudworth lo había defendido contra Hobbes).

La cuestión que sigue es la de saber de qué sentimiento proviene la moral. En todas las acciones y en todas las cualidades sometidas á la aprobación moral, se reproduce este rasgo común, que aprovechan directa ó indirectamente á la persona misma que obra ó á otro. Este rasgo nos impone (independientemente de toda educación, de toda autoridad) la aprobación, la estima, acaso la admiración. Y como aprobamos acciones que no nos favorecen personalmente, el sentimiento que reside en el fondo de la aprobación no puede ser de naturaleza egoista. Quien enuncia juicios morales, abandona su punto de vista privado y se coloca en un punto de vista común á él y á otros. Si quisiésemos apreciar simplemente con arreglo á nuestros intereses egoistas, no obtendríamos apreciación general. Aun cuando el hecho de ver en la justicia una virtud fuese debido en un principio á la necesidad que siente todo individuo de gozar de la paz y de la seguridad, el interés hacia el orden legal colectivo no podría explicarse, sin embargo, más que por simpatía hacia lo que de una manera general sostiene la vida humana. El motivo que, desde un principio, hace de algo una virtud, no necesita ser lo que más tarde puede encontrarse en el fondo de la apreciación. El fundamento propiamente dicho de la moral es, pues, la simpatía ó el sentimiento de compañerismo (*fellow feeling*). La misma apreciación de las virtudes que (como la habilidad en los asuntos propios) no proporcionan una ventaja sino á la misma persona que obra, puede compren-

derse mejor por la simpatía. En lo que atañe á la simpatía, Hume declara, de acuerdo con el «principio fundamental» de su teoría del conocimiento, que consiste en que el espectáculo ó la viva idea de las manifestaciones ó de las causas de la alegría ó del dolor de otro provoca en nosotros un vivo sentimiento de alegría ó de dolor, es decir, que una simple idea pasa al estado de *impresión*, en virtud de su asociación con una viva sensación.

En la ética de Hume se ve impreso el sello de un alto entendimiento y de un corazón vehemente. Pero no ha de esperarse encontrar aclaraciones sobre crisis y conflictos éticos profundos. Hume ni siquiera repite la interesante tentativa hecha por Hutcheson para derivar el sentimiento del deber de la simpatía. La resistencia interior y exterior con que la elaboración del carácter ético puede tropezar, no le detiene. Pero está plenamente convencido de que la moral tiene por fundamento la naturaleza humana, é indica la distinción fecunda que existe entre el primer motivo para el desarrollo de una cualidad del carácter ó de una institución, y el motivo de donde proviene la apreciación ulterior. Se le ha tratado muchas veces de escéptico; pero en todo caso, esta denominación no le conviene sino en cuanto moralista. En un examen especial (*A Dialogue*, en los *Essays*) discute las objeciones que pueden hacerse por medio de las ideas morales contradictorias, de los usos y costumbres de los distintos pueblos y de las diversas épocas. Sería lo mismo, dice, que encontrar una dificultad en el hecho de que el Rhin desemboca en el Norte y el Ródano en el Sur. Estos dos ríos fluyen conforme á una sola é idéntica ley: la ley de la gravedad, en un sentido opuesto, á causa de la diferente inclinación del suelo. Aun llegando á resultados distintos en estados de cosas diferentes, los hombres pueden partir muy bien del mismo principio. Todo lo que los hombres han llamado bueno ó malo, ha sido algo que se consideraba como directa ó indirectamente útil ó perjudicial. Las diversidades no trastornan, pues, el principio.

Como economista, Hume es el predecesor más considerable de Adam Smith. Hace resaltar en sus artículos de economía política de qué importancia es el despertar del espíritu industrial. La coacción no puede hacer hábil á un obrero. Deben surgir nuevas necesidades antes de que pueda nacer el deseo del propio progreso. Si no se presentasen otras necesidades que las que pueden satisfacerse por medio del mínimo rendimiento del suelo, el suelo se quedaría sin cultivar. La agricultura no solo prospera con el concurso del comercio y de la industria. Al mismo tiempo se forma también la clase media, que es el apoyo mejor y más seguro de la libertad pública. Hume no aborda el problema de las relaciones del espíritu industrial con la simpatía, como tampoco lo hace Adam Smith, su amigo y sucesor. Parecen haber admitido que los efectos de ambos motivos están en armonía.

d)—Filosofía de la religión.

El mayor servicio que Hume ha prestado al problema religioso, estriba en la claridad con que aborda la cuestión de saber si es posible basar la religión sobre la razón, y con que la ha distinguido de la cuestión del origen real de la religión en la naturaleza humana; distinción que encuentra analogías en su teoría del conocimiento, así como en su ética. Discute la primera cuestión en sus *Dialogues on natural religion;* la última en la *Natural history of religion.*

Por lo que atañe á la cuestión de carácter histórico, Hume trata de demostrar que no es la necesidad de comprender la que nos impulsa á creer en seres divinos (esto es, por el contrario, para el pensador un obstáculo: el mal y el desorden de la naturaleza son para el vulgo precisamente un motivo de creencia). La creencia es producida por sentimientos que nacen en el curso de la vida: por el miedo y la esperanza, por la tensión y la incertidumbre, por el temor á lo misterioso. Á eso contribuye también la tendencia general á concebir todos los demás seres por analogía con el

hombre. La historia parece demostrar que el politeismo es la religión primitiva, y eso concuerda con la evolución natural; la conciencia se eleva progresivamente de los grados inferiores á los grados superiores, y mientras en la violenta emoción que le ataca, por temor ó por entusiasmo, eleva el objeto de la imaginación, y lo hace cada vez más perfecto y más noble, llega por fin á la idea de un Dios único, infinito é incomprensible. Prodúcese aquí en el dominio del sentimiento religioso un proceso análogo al que existe en el fondo de la formación de los principios matemáticos y del principio de causalidad. El tránsito del politeismo al monoteismo no puede explicarse por motivos de orden puramente intelectual, sino que por medio del sentimiento los hombres han conseguido el mismo resultado que el que produce una manera de ver racional; no puede haber más que un sólo Dios. Después de llegar á ser este supremo punto de vista, fácilmente se produce una reacción, como atestigua la historia, haciéndose sentir la necesidad de tener seres mediadores entre el Dios único, infinito, espíritu puro, y el mundo. Estos dos polos opuestos (la concepción intuitiva, sublime, y la concepción limitada, sensible, de Dios) en medio de los que se produce una oscilación perpetua. Al llevar más lejos el análisis, Hume encuentra en la esencia de la religión tendencias y propiedades contradictorias. Sublimidad y grosería, fe y duda, pureza é inmoralidad, grandeza y horror, están extrañamente confundidos. Hay tantos enigmas en la religión y tantas antinomias entre las diversas religiones, que Hume prefiere retirarse á la mansión serena, aunque lóbrega, de la filosofía. En el ensayo *Sobre los milagros,* Hume discute especialmente el problema de lo sobrenatural. Su principal idea es que ningún testimonio basta para consolidar un milagro, á menos que la falsedad del testimonio sea un milagro mayor que el milagro atestiguado. Sostiene, sin embargo, que no hay milagro que haya podido ser apoyado por un testimonio semejante.

En cuanto al problema de la verdad de la religión, es

difícil descubrir el verdadero punto de vista de Hume, supuesto que ha examinado esta cuestión bajo forma de diálogo. Indica tres puntos de vista. Demea es el representante de una ortodoxia mística, que se apoya en parte sobre motivos *á priori* de la razón, y en parte sobre postulados del sentimiento. Cleantho representa un deismo racionalista, al cual ayuda particularmente la finalidad de la naturaleza. Filón se declara, ya escéptico, ya naturalista. No cabe duda de que Demea no representa el punto de vista propio de Hume. Según sus propias palabras, hizo de Cleantho el héroe de los diálogos; pero es evidente, como lo declara en algunas cartas (véase á Burton, obra citada, I, p. 332; *Letters to Strahan*, p. 330), que las consideraciones de Filón le interesan más, aunque este último se vea obligado á renunciar á su punto de vista. El punto de vista de Filón es el que, sin duda alguna, coincide con el de Hume. Las principales ideas que Filón hace valer son las siguientes: ¿Quién podría censurarnos por declarar, con respecto á tan graves y difíciles cuestiones, que no sabemos nada? Estamos muy alejados del dominio de la experiencia, y los sistemas se oponen á los sistemas. Filón eleva una serie de objeciones contra la prueba de la existencia de Dios, sacada por Cleantho del orden y de la finalidad de la naturaleza. 1.° ¿Por qué buscar la causa del orden y de la finalidad fuera del mundo? En él podrían obrar fuerzas que produzcan el orden y la armonía, acaso después de muchas revoluciones y acomodos provisionales. La habilidad se desarrolla con ensayos y tentativas; del mismo modo han podido sucederse diversos sistemas del universo, hasta que se ha formado el sistema actual, que ofrece las condiciones de existencia más favorables. 2.° La experiencia nos demuestra que el espíritu y el pensamiento son fenómenos finitos y limitados. ¿Con qué derecho explicamos la totalidad del mundo por una de sus partes? El pensamiento mismo, como todas las cosas del mundo, necesita explicación; y si nos detenemos en él como causa última, ¿no es para tener la satisfacción de encontrar

reproducido en las cosas nuestro propio ser, del mismo modo que nos inclinamos á encontrar nuestras propias formas en las nubes? 3.° ¿Se puede plantear un problema especial referente al mundo en cuanto totalidad? Cuando hemos explicado la formación de las partes ó de los fenómenos aislados, la formación de todas estas partes en cuanto totalidad, no es un problema especial. Si nos las representamos en estado de totalidad, esta operación es simplemente la consecuencia de un acto arbitrario de conciencia. 4.° Del mundo, tal como su experiencia nos lo presenta con toda su imperfección, su dolor y su miseria, no se puede deducir en todo caso una causa *perfecta*. En uno de sus *Essays (Of a particular providence and of a future state)*, Hume plantea el dilema siguiente: si hay una justicia en este mundo, no tenemos razón para buscar otro mundo; y si no hay justicia en este mundo, no se puede admitir que haya sido creado por Dios. Filón no aspira, sin embargo, á negar la existencia de Dios. Aconseja solamente no concebir á Dios según una analogía demasiado grande con el hombre. Declara que la diferencia entre el deista y el ateo, entre el dogmático y el escéptico, no es, después de todo, más que una diferencia de términos: el deista concede que el espíritu divino es en extremo distinto del espíritu humano; el ateo concede que el principio reinante en el mundo tiene, sin embargo, cierta analogía con el espíritu humano; el dogmático confiesa que su opinión va ligada á grandes dificultades; y el escéptico, que, á pesar de las dificultades, no podemos atenernos á la duda pura y simple. Lo importante es que los principios no emboten la filantropía natural y el sentimiento de justicia.

La manera como trata Hume el problema religioso, señala un gran progreso. Sus diálogos subsisten como monumento durable, junto con la crítica de la teología hecha por Kant en su *Crítica de la razón pura*. Nadie ha contestado aún á estas obras. En lo atañente al aspecto psicológico de la religión, sería menester una profundidad mucho mayor de pensamiento y de sentimiento de la que encerraba el espíritu

prosaico de Hume; y en cuanto á la inteligencia histórica de la religión, tampoco eran suficientes sus materiales. Pero desde estos dos puntos de vista, indicó pensamientos que adelantaban las investigaciones ulteriores. Su método empírico presta un valor durable á su investigación. Es el precursor más importante del positivismo moderno.

e)—**Sucesores y críticos de Hume en Inglaterra.**

Hume señala el apogeo del desarrollo de las ideas filosóficas en Inglaterra en el siglo XVIII. Partiendo de puntos de vista que habían señalado Bacon y Hobbes, pero sobre todo Locke, se habían conseguido las últimas consecuencias que se podían sacar; el orden de ideas que se había iniciado había sido seguido hasta el fin por esos eminentes pensadores; uno recogía la tarea donde el otro la dejaba. El desarrollo sólo podía continuar partiendo de puntos de vista completamente nuevos, extraños al horizonte de la Escuela inglesa, que debían venir de otro país, y que vinieron en efecto. Eso no impide que, después de Hume y antes de la larga paralización sufrida por la actividad filosófica en Inglaterra y que llega á nuestro siglo, se publicaran una serie de obras considerables que completasen y continuasen la acción de Hume, ó bien que se opusiesen y reaccionasen contra ella.

a) La obra de Hume en el dominio de la moral y de la economía política, fué continuada con espíritu de independencia por Adam Smith, su amigo (nació en 1723 en Kirkaldy, en Escocia). Fué á estudiar, primero á Glasgow, donde siguió con entusiasmo los cursos de Hutcheson, y después á Oxford. A juzgar por lo que dice de las universidades inglesas en su célebre obra de economía política, el ambiente de Oxford no le agradaba. Lord Brougham refiere *(Lives of philosophers of the time of Georges* III, p. 179) que aprendió en cabeza propia la indigencia espiritual de las autoridades universitarias. El ejemplar del *Tratado* de Hume que estaba á punto de estudiar, le fué confiscado, y se le repren-

dió por leer un libro semejante. Ese es el rasgo característico de la consideración que se tenía hacia Hume y hacia sus obras en la metrópoli de la ciencia inglesa. Por lo demás, ya Hobbes y Locke habían sido tratados con las mismas consideraciones. Durante algunos años (á partir de 1751), Smith fué profesor en Glasgow. Su curso de filosofía comprendía cuatro partes: teología natural y ética, derecho natural (según el método histórico de Montesquieu) y economía política. Sólo de la segunda y de la cuarta parte de su curso ha hecho obras independientes. En lo que concierne á la teología natural, sabemos solamente lo que se puede deducir en sus escritos. En materia religiosa tenía espíritu más conservador que Hume; acaso era á este último lo que Cleantho á Filón en los *Diálogos* de Hume (1). Sus obras de moral y de economía política manifiestan el entusiasmo con que estudiaba la realidad histórica para ilustrar cuestiones de principios, y es una prevención de parte de Buckle caracterizar, en una biografía interesante que hace de Adam Smith en su *Historia de la civilización inglesa*, el método de este último como puramente deductivo. Interesantes artículos firmados por él sobre el origen del lenguaje y sobre la historia de la astronomía, manifiestan igualmente su sentido histórico. Algunos años después de la publicación de la *Theory of moral sentiments* (1759), cesó de enseñar en la Universidad y marchó á Francia, donde la amistad con Quesnay, Turgot y Necker le fué muy útil para sus estudios de economía política. A su regreso, pasó diez años en su país natal de Kirkaldy, escribiendo su obra más importante, ya que se suele datar de su aparición el comienzo de la economía política científica: *Inquiry*

(1) Podemos formarnos idea de la tercera parte de este curso por un cuaderno de notas encontrado hace algunos años, y que contiene, además de la filosofía del derecho, una exposición de la economía política (el primer borrador de *Wealth of Nations*). Véanse *Lectures on Justice. Police. Revenue and Arms: Delivered in the University of Glasgow, by Adam Smith Reported by a student*, 1763. *Edited by Edwin Cannon*, Oxford, 1896 Trata de estudiar el desarrollo del derecho público y privado bajo el influjo del progreso económico é industrial.

into the nature and causes of the wealth of nations (1776). Durante sus últimos años Smith tuvo un buen empleo en la aduana de Edimburgo, ciudad donde falleció el año de 1790.

Las dos obras que consolidan la reputación de pensador de Adam Smith, ofrecen entre sí un singular contraste, en su obra de economía política toma, en efecto, por base el espíritu de industria, y en su obra de moral la simpatía. Buckle ha declarado que Smith quiso presentar bajo su forma abstracta dos tendencias de la naturaleza humana, para permitir así al pensamiento una marcha clara y deductiva. Este aserto choca con el hecho de que el contraste de las dos obras es característico, sin ser, no obstante, absoluto; y además, Smith no emplea el método puramente deductivo. Saber cómo el mismo Smith se ha representado la relación de sus dos obras entre sí, es una cuestión aún irresoluta; no ha dado examen psicológico é histórico de la relación de estas dos tendencias de la naturaleza humana. Pero se ha sido injusto para con él muchas veces, olvidando que es el autor, no sólo de la obra sobre la riqueza de las naciones, sino también de la teoría de los sentimientos morales.

Como moralista, Smith enseña que el sentimiento moral no tiene origen sino cuando el hombre vive en la sociedad de otros hombres. Entonces se manifiesta en él un instinto natural que le induce á imitar los gestos y la conducta de los demás, á ponerse en su lugar y á sufrir con ellos. Es esa una tendencia involuntaria que el hombre más egoista no puede anular por completo. Esta simpatía instintiva toma un carácter más definido, por el hecho de que se forman ideas tocante á las causas y á los efectos de las disposiciones y de las acciones de otro. Aprobamos los sentimientos de otro cuando tenemos conciencia de que, en la misma situación, tendríamos sentimientos de la misma naturaleza y de la misma fuerza. El sentimiento debe tener cierta relación con la causa que lo ha producido para que podamos simpatizar con él. Pero si el sentimiento de otro se convierte en el motivo de acciones que traen efectos para una tercera per-

sona, nos ponemos en el lugar de este tercero, y desde entonces no podemos simpatizar con una acción si su efecto no tiene una relación conveniente con la causa primitiva del motivo. En la benevolencia y en el amor del prójimo simpatizamos tanto con el que da como con el que recibe. En el reconocimiento y en la venganza la simpatía cesa para el que obra, si el efecto es desproporcionado á la causa primitiva. En contra de Hume, Smith supone que la consideración de la utilidad de las cualidades del carácter que son aprobadas, no es la razón primera de su aprobación. Es un momento que viene posteriormente á agregarse como apoyo; pero es un *after-thought*, un pensamiento subsiguiente al juicio involuntario, el cual se forma cuando uno se coloca en el puesto del que obra y del que sufre la influencia.

Nuestros primeros juicios morales versan sobre otros tantos hombres cuya conducta observamos como espectadores imparciales. Pero no tardamos en saber que los otros juzgan y consideran del mismo modo nuestra conducta, y aprendemos entonces á juzgarla nosotros mismos provisionalmente desde el punto de vista de otro. Sólo viviendo en común con otro aprendemos á mantener siempre delante de nosotros un espejo para nuestras propias acciones. Nos dividimos en dos personas: un actor y un espectador. Y este espectador interior no permanece siempre como simple representante de los censores exteriores; le atribuímos naturalmente un conocimiento de nosotros mismos mayor que pueden tener los otros hombres; le creamos involuntariamente juez interior, y apelamos á su sabiduría y á su justicia competentes de los juicios limitados é injustos de los que nos rodean.

Por otra parte, el arrepentimiento puede nacer cuando nuestra voluntad contradice lo que el espectador interior é imparcial aprobaría, aun cuando nadie supiese lo que se agita en nosotros. La profundización y la idealización del sentimiento moral que describe aquí Smith, hubieran podido ser mejor explicadas utilizando la teoría de Hume sobre la

tendencia de la imaginación á retener y fortificar sus objetos. Aunque falte algún término medio, la exposición de Smith ofrece, sin embargo, un interés excepcional, y señala un progreso considerable en la inteligencia de la evolución del sentimiento moral. Rechaza la idea de un sentido moral particular primordial, que sería completo de una vez, así como la explicación de toda la moralidad por el egoismo ó por la razón pura. No niega la gran importancia de la razón para el progreso moral; pero las experiencias morales particulares de que pueden derivarse los principios generales y racionales de la moral, deben elaborarse, según él, por medio de esta simpatía involuntaria é instintiva hacia los estados y la conducta de otro. La razón no coopera más que á la generalización, pero no á las percepciones espontáneas del bien y del mal. En este punto está de acuerdo con Hutcheson, á quien elogia por haber sido el primero en verlo claro. En la *Theory of moral sentiments*, Smith da una excelente crítica de teorías precedentes, que es aun hoy de gran interés.

Lo que ha inspirado la idea de que las dos grandes obras de Smith ofrecen, no sólo cierto contraste, sino aun cierta contradicción entre sí, es la gran importancia que concede en la obra sobre la prosperidad nacional á la necesidad de permitir al espíritu de industria del individuo manifestarse libremente. El origen de toda la riqueza es el ahorro y el trabajo, y éstos no se desarrollan sino allí donde el espíritu de industria no está oprimido. «El instinto, dice Smith, que nos lleva á ahorrar, es el deseo de mejorar nuestra situación; deseo de ordinario, es cierto, tranquilo y exento de pasión, pero que nos acompaña desde la cuna hasta la tumba.» El individuo es el mejor dispuesto para ver de qué manera puede satisfacer mejor este instinto. El Estado no debe intervenir aquí con leyes ó defensas. Cada uno compra donde lo encuentra más barato, ya sea en su país, ya en el extranjero. La oferta y la demanda lo regularán todo lo mejor posible. Bajo la influencia de la ley de la oferta y de

la demanda se ha operado la división del trabajo, y esta es la condición de todo progreso de la civilización. El individuo mismo encuentra, en efecto, como los demás, gran ventaja en restringir su trabajo á lo que es más apropiado á sus capacidades. Es lo que se presenta en grande como en pequeño. Lo que en una familia particular es inteligencia, no puede ser locura en un gran imperio. La tarea del Gobierno se limita á protejer á los súbditos contra la violencia exterior, á conservar la paz interior y á crear y mantener obras é instituciones públicas, cuyo sostén no aprovechará á nadie en particular. Por esta última cláusula, Smith reconoce que hay tareas que no pueden llevarse á cabo por la acción recíproca de los individuos aislados, guiados todos en particular por el espíritu de industria. Hay que observar de una manera general que, al componer su obra de *Economía política*, Smith se coloca en el punto de vista del «espectador imparcial».

Muy lejos de estar desviado el punto de vista ético, forma absolutamente el fondo de la obra. Celebra el sistema liberal, porque le parece «noble y generoso». Si reclama para el individuo la libertad de obrar según el cálculo de sus intereses, es porque cree que el individuo «puede ser guiado por una mano invisible para conseguir un fin que no se ha propuesto». «Al indagar su propia ventaja, trabaja muchas veces en el interés de la sociedad con más energía de lo que, en efecto, se proponía trabajar por ella.» Considérense bien las palabras «muchas veces». Como ha demostrado Knies (*Die politische Okonomie vom geschichtlichen Standpunkte*, pág. 226; *Neue Auflage*; Braunschweig, 1883), se ha citado esta frase de Smith, omitiendo las palabras «muchas veces», lo que da á su teoría la apariencia de una teoría de la armonía absoluta de los intereses egoístas, armonía que haría superfluas y hasta perjudiciales toda simpatía y toda acción moral. Entonces las dos obras maestras de Smith ofrecerían una contradicción absolutamente irreconciliable.

Para comprender bien la importancia de Smith como

economista, debe recordarse qué presión pesaba sobre toda la vida civil, aun en los países más avanzados. Defiende la causa de los ciudadanos industriosos y económicos contra los gobiernos ignorantes, disipadores y venales; se apoya en la observación de que, á pesar de las guerras y del despilfarro, Inglaterra había llegado á una prosperidad mayor por la buena administración de los particulares y por los incesantes esfuerzos que hicieron mejorar su propia situación. Exige que se reconozca el trabajo de los obreros obscuros y humildes, que producen la suma principal de la fuerza de una nación. Y se queda satisfecho al ver que los salarios han subido durante el período inmediatamente precedente, porque los obreros forman la mayor parte de la sociedad. La concepción de Smith es, pues, de naturaleza ético-social, aun en su obra de *Economía política*, aunque concede más importancia al producto que al reparto, y habla con demasiada seguridad de la idea de que los puntos de vista de la economía privada pueden transportarse, sin precaución alguna, á la economía política. Ha tratado en su curso, bajo el nombre general de filosofía del derecho, la justicia, la economía (*police*), las percepciones y los preparativos de guerra (*Lectures*, pág. 32). La tercera y cuarta parte del curso concuerdan exactamente.

b) Si nombramos á David Hartley entre los sucesores de Hume, no es porque haya sufrido la influencia particular de éste, sino porque ha hecho ver, bajo un aspecto nuevo, cuestiones de que Hume se había ocupado. Él mismo declara haber sufrido las acciones decisivas de Newton y de Locke. Había nacido en 1705 en las cercanías de York. Su estudio fué primeramente la teología, pero la abandonó porque no podía suscribir los treinta y nueve artículos, y se consagró entonces á la Medicina. Desde muy temprana edad concibió el proyecto de escribir una obra, en la cual quería fundar sus ideas religiosas, filosóficas y fisiológicas. Tomó la idea principal de esta obra en el ensayo hecho por Gay, autor menos conocido, para explicar todos los sentimientos superiores por

la asociación de los sentimientos inferiores (1). Todo pensamiento y todo sentimiento, aunque fuera el más ideal y el más sublime, se ha desarrollado de esta manera, si bien lo consideramos, y el poder que nuestra voluntad puede poseer sobre las ideas, los sentimientos y las acciones, se ha formado igualmente por asociación. Estas leyes de la asociación son, para Hartley, las leyes supremas de las leyes naturales del espíritu. Hartley define, en verdad, la asociación como una conexión entre dos ideas dadas simultáneamente ó en una sucesión inmediata (*Observations*, I, pág. 66; Londres, año 1792); pero describe igualmente el fenómeno que ahora llamamos asociación por semejanza (I, pág. 291 y siguientes). Del mismo modo, menciona una coincidencia inmediata (*coincidence*) de las ideas que aparecen en la certidumbre intuitiva, fundamento de cualquier otra certidumbre. Fisiológicamente, á la asociación corresponde la conexión de muchas vibraciones en las moléculas cerebrales, y estas mismas vibraciones, una vez repetidas, se unen en una sola vibración. Hartley no quiere proponer teoría alguna sobre las relaciones recíprocas de las ideas y de las vibraciones; están estrechamente ligadas en su origen último; pero él no quiere afiliarse ni al espiritualismo, ni al materialismo. En virtud de la ley de asociación, la vida psíquica, según Hartley, se desarrolla gradualmente de las formas inferiores á las formas superiores. Así se forman ideas complejas que pueden tener una unidad tan completa, que no se observan las ideas simples de que han nacido, del mismo modo que una materia compuesta puede poseer otras propiedades que sus elementos. Además, ciertas formas de actividad emprendidas al principio con una conciencia plena é íntegra, pue-

(1) La obra de Hartley (*Observations on man, his frame, his Duty and his expectations*) se publicó en 1749. Ejerció Hartley la Medicina, y se le pinta como un carácter noble y humano. Murió en 1757. Su importancia para la historia de la psicología reside en la tentativa que hizo de explicar todos los fenómenos psíquicos por la asociación de sensaciones y de ideas completamente sencillas.

den llegar á ser, por la repetición, formas inconscientes ó, como Hartley las llama, formas automáticas, secundarias de actividad. Por último, la intensidad y la fuerza, con que se presentan ciertas ideas, pueden pasar posteriormente á otras ideas unidas á ellas por la asociación. De estas tres leyes derivadas depende todo progreso del espíritu, especialmente el proceso por medio del cual los sentimientos y las formas de voluntad primitiva, que provienen de los sentidos, ceden el puesto á formas más ideales. Por este camino el egoismo puede ser aniquilado y suprimido, y puede fomentarse una simpatía desinteresada y universal. Por otra parte, la envidia y la crueldad pueden, igualmente, desarrollarse conforme á esas leyes. Por su género de exposición y por su concepción, Hartley recuerda á Spinosa. Hizo que la psicología de la asociación realizase un progreso considerable, al plantear la teoría de las combinaciones psíquicas dotadas de otras cualidades que las de los elementos, y al poner de relieve el fenómeno de la transposición de los motivos. Como Spinosa, Hartley está convencido de que estas clases de leyes psicológicas permiten conciliar las mayores oposiciones del espíritu; la conservación de sí mismo, gracias á la asociación y á la alternativa de los motivos, puede transformarse en abnegación mística. El amor de Dios, dice Hartley, nace en parte de motivos egoistas; pero siendo Dios la causa de todas las cosas, una multitud infinita de asociaciones deben unirse en la idea de Dios, y esta idea puede por eso llegar á ser tan predominante que todas las otras ideas, y aun la idea de nosotros mismos, desaparecen ante ella. Encuéntrase en Hartley, como en Spinosa, una mezcla singular de realismo y de misticismo; pero el primero carece de la suprema claridad del segundo.

La teoría de Hartley fué muy poco considerada hasta el día en que encontró un partidario en José Priestley (1733-1804), que la popularizó. Era éste un sabio y un teólogo, célebre por su descubrimiento del oxígeno, por la lucha que sostuvo contra el dogma de la Trinidad y por su entusiasmo

á favor de la Revolución francesa. El mismo Priestley da á su punto de vista general el nombre de materialismo; pero cree (adhiriéndose así á una teoría propuesta por el jesuita Boscovich) que la esencia de la materia consiste en la fuerza, fuerza de atracción ó de repulsión, y que los átomos deben ser concebidos como puntos de energía, porque eso es todo lo que en realidad sabemos de ellos. La solidez no es más que una cualidad sensible que no expresa la esencia de la materia; es solamente una acción de esta esencia sobre los sentidos. Si así es, no hay razón (como demuestra Priestley en sus *Disquisitions on Matter and Spirit*, Londres, 1777) para admitir dos substancias diferentes; las facultades, tanto físicas como psíquicas, podrían corresponder á la misma substancia. Priestley está persuadido de que esta concepción concuerda mucho mejor con la concepción cristiana primitiva que la concepción espiritualista tomada de la filosofía pagana.

La teoría de Hartley fué reproducida igualmente por otro sabio, Erasmo Darwin (1731-1802), abuelo de Carlos Darwin. Era médico, naturalista, poeta y filósofo de talento. En su obra principal: *Zoonomia or the Laws of organic Life* (Londres, 1794, etc.; traducción alemana de Brandis; Hanovre, 1795, etc.), explica la formación de los instintos por la experiencia y la asociación, bajo el influjo del instinto de conservación individual y de adaptación al ambiente. Va más lejos que Hartley al sostener (véase, en particular, el original capítulo XXXIX de la 1.ª parte) que las cualidades adquiridas de esta manera pueden transmitirse; la teoría psicológica de la asociación se amplía así en una teoría biológica de la evolución, que presenta grandes analogías con la hipótesis de la evolución de las especies, propuestas algunos años más tarde por Lamarck, y que, como ésta, prepara la gran hipótesis á la cual debía adherirse el nombre de Darwin.

c) Muy distinta es la posición tomada frente á frente de la filosofía de Locke y de Hume por Tomás Reid y sus su-

cesores. Ya no existe un análisis paciente como el que era la gloria de la Escuela inglesa, pero que encerraba también el peligro de minar el fundamento de la concepción evidente y popular, así como el de la concepción especulativa y religiosa del mundo; ahora se apela á los juicios de la conciencia ingenua y del sentido común, y la filosofía tiene desde luego por objeto dar cuenta de lo que contienen estos juicios y sistematizar su contenido. Fatigado y hecho incrédulo por el análisis, vuélvese uno hacia la realidad inmediata cuyos derechos se reclaman. Esa es una reacción que se anuncia bajo diversas formas en el curso de este siglo, y que hace presentir la reacción profunda contra la tendencia general del siglo XVIII, que salió á luz á principios del siglo nuevo; reacción que fué fecunda y justa en muchos respectos, porque defendía la causa de los hechos históricos; por el contrario, mostró infinitamente poco espíritu crítico siempre que se trataba de determinar lo que en un caso particular se había dado como hecho real. La Escuela escocesa (así se llama la tendencia creada por Reid, tendencia cuyas huellas se encuentran ya en Hutcheson y en Smith, pero que llegó á su apogeo con Reid en las Universidades escocesas) ha prestado servicios á la ciencia del espíritu por su psicología sana y descriptiva; pero tiene el defecto de confundir descripción y explicación, y de deslizar bajo la descripción tesis teóricas. Tomás Reid (1710-1796), el representante más notable de esta tendencia, fué primero predicador y luego profesor en Aberdeen y en Glasgow. Cuenta en su obra más considerable (*Inquiry into the Human Mind on the principles of Common Sense*, 1764), que era partidario de la filosofía de Hume y de Berkeley, pero que el *Treatise* de Hume le enseñó que llevaba á peligrosas consecuencias: al aniquilamiento de toda ciencia, de toda religión, de toda virtud, de todo sentido común (*common sense!)* He aquí por qué ha sometido á la crítica toda la tendencia y ha descubierto que contradice á la experiencia: así es que quiere combatirla en el mismo terreno. Seguirá el método de Bacon y de Newton. Lo que

había expuesto bajo una forma concisa es su *Inquiry*; Reid lo desarrolló más tarde, teniendo en cuenta los dominios psicológicos especiales en sus obras más considerables: *Essays on the Intellectual Powers of Mind* (1875) y *Essays on the Active Powers of Mind* (1788).

Todo nuestro conocimiento tiene por fondo, según Reid, ciertas suposiciones instintivas que ninguna duda podría quebrantar. Así gobiernan con un poder irresistible las opiniones y la conducta de todos los hombres en las condiciones generales de la vida. Son los principios del sentido común (*principles of common sense*) anteriores á toda filosofía, y por esta razón poseen una autoridad mayor que ésta. Son partes integrantes de nuestra constitución original, de la que viene de Dios.

A estos principios primordiales pertenecen, en primer lugar, la creencia en un mundo exterior material y en la existencia del alma. Cada sensación que yo recibo suscita, por una sugestión natural (*natural suggestion*), la creencia en un objeto exterior de la sensación, así como en un yo que tiene la sensación. Entre la sensación y el recuerdo, por una parte, y la imaginación, por otra, la diferencia no es solamente cuantitativa, sino también cualitativa, y ésta no se explica más. La creencia en el objeto de la sensación ó del recuerdo, es un simple acto de conciencia que no puede describirse ya ampliamente, pero que tampoco se explica por la asociación. Sin duda, nos encontramos aquí en presencia de un notable rasgo de nuestra naturaleza: la sensación, por medio de una especie de magia natural (*by a natural kind of magic*), provocó en nuestra conciencia algo cuya experiencia no hemos llevado á cabo jamás, y que, sin embargo, creemos y concebimos.

El instinto de causalidad tiene cierta afinidad con la percepción sensible (percepción que comprende además la sensación, la *natural suggestion*). Hay una inclinación natural, aunque inexplicable, á creer que las trabazones de los fenómenos que notamos en el pasado, subsistirán aún en lo por-

venir. Sobre este principio se apoya toda ciencia, así como toda superstición; podría llamársele el principio inductivo. Todo hombre que esté en su juicio lo reconoce, y quien no lo reconociese estaría bueno para meterlo en un manicomio. En el dominio práctico, como ejemplo de principio primordial, tenemos el sentido moral. «Por los sentidos externos, dice Reid (*Essays on Active Powers*, p. 238), adquirimos, no solamente las ideas primordiales de las diferentes cualidades de los cuerpos, sino también los juicios primordiales, según los cuales decimos que tal cuerpo tiene tal cualidad, y tal otro cual otra; del mismo modo, por nuestra facultad moral adquirimos á la vez las ideas primordiales del bien y del mal de la acción, de la dignidad y de la indignidad; juzgamos, por ejemplo, que tal conducta es buena, tal otra mala; que tal carácter está lleno de mérito, y tal otro es indigno.» El testimonio de la naturaleza se manifiesta en el sentido moral de una manera análoga á lo que ocurre en los sentidos exteriores. Los principios primeros, en el dominio práctico, como en el dominio teórico, poseen una certidumbre intuitiva (*intuitive evidence*), ante la cual no hay resistencia posible, á condición de que el espíritu esté maduro, tranquilo y libre de prejuicios.

Reid y la escuela escocesa señalan una reacción contra Hume análoga á la de la escuela de Cambridge contra Hobbes en su tiempo. Es característico que esta reacción no se apoye ya en las verdades eternas, sino en el testimonio de la experiencia. Es cierto que cree (y esa es su gran equivocación) poder leer directamente verdades eternas en las percepciones más sencillas y que cree en tantos instintos primordiales como fenómenos enigmáticos hay. ¡Género de explicación muy cómodo! Al mismo tiempo da á la intuición una extensión mucho mayor que Descartes, Locke y Leibnitz, que no daban este nombre sino á la simple percepción de igualdad ó de diferencia. Los actos de conciencia más complejos, son declarados actos de intuición, y como tales, se consideran como justificados. Esta tendencia debía forzosamente

tener por efecto impedir toda investigación y todo análisis. Y á decir verdad, Hume no es en lo más mínimo afectado por ella, puesto que él mismo había declarado que en la práctica profesaba «los principios del sentido común», aun juzgando en extremo difícil *fundamentarlos*. La justificación de Reid frente á Hume era que este último desdeñaba el encadenamiento primordial y perpetuo de las sensaciones, que es un hecho con tan justo título como cualquier sensación aislada en sí mismo. Pero se excusaba de refutar científicamente á Hume con su apelación al sentido común, que era la muerte de toda filosofía.

De una manera general se produjo, según Hume, en la historia de la filosofía inglesa una larga paralización muy comprensible. Ya hemos hecho la observación de que el orden de pensamientos seguido por la Escuela inglesa había sido agotado; estaban al final. Y por otra parte, el interés por la política ó por la religión pasaba á ocupar el primer puesto: la política reivindicaba de nuevo aptitudes eminentes, después de un largo período en que se había vivido de las consecuencias de la Revolución de 1688, y el sentimiento religioso, ahogado en parte por el latitudinarismo y el deismo, se inflamó de nuevo en el metodismo, que señala una reacción, muy fuerte y muy popular contra el período racionalista precedente. Sin embargo, no podríamos aquí insistir más sobre esta situación. Está muy bien caracterizada por Leslie Stephen en su obra: *Historia del pensamiento inglés en el siglo* XVIII. (*History of English Thought in the* XVIII *Century.*)

LIBRO QUINTO

LA FILOSOFÍA FRANCESA DEL SIGLO XVIII Y JUAN J. ROUSSEAU

Característica general.

David Hume había llevado el pensamiento filosófico á un extremo que no podía ser excedido sin establecer puntos de vista enteramente nuevos. La respuesta á la cuestión enunciada por Hume en el *Treatise* (1739) no llegó hasta 1785 con la *Crítica de la razón pura*, de Kant. El intervalo comprendido entre estas dos grandes obras es importante para la historia del pensamiento, singularmente por haberse transformado el filosófico en arma de combate. La obra apacible de reflexión especulativa fué interrumpida, y se dió la voz de marchar contra las fuerzas del espíritu, las tradiciones y las instituciones del pasado, á las que la inteligencia impaciente de los hombres pedía razón. La ciencia nueva había llegado en el dominio de la naturaleza material á resultados grandiosos, no sólo á causa de su vasto horizonte, sino también á causa de su fundamento exacto. En el dominio del espíritu se había establecido en principio por la Escuela inglesa que la legitimidad de cada idea debe ser probada por su origen sacado de la experiencia, medio de legitimar todas las ideas, para las que se pedía algún respeto. Y en el dominio social y político se había sacado de los

principios del derecho natural que brota de las duras luchas de los siglos XVI y XVII, una medida que se oponía tenazmente al principio de autoridad que hasta allí había sostenido el edificio social. Las indagaciones ¿habían terminado y se tenía derecho á pasar á aplicarlas en la práctica? No había otro derecho que el que da el poder instintivo individual de la vida. El tiempo de los pensadores solitarios había pasado por el momento. Algunos años antes que Hume fuese á Francia para escribir sólo su mejor obra, dos jóvenes franceses habían ido á visitar Inglaterra. Voltaire y Montesquieu llevaron á Francia, de Inglaterra, como de un mundo completamente extraño, ideas nuevas sobre la filosofía, la religión, la Iglesia y el Estado. Era aquel un conocimiento hecho viajando con las ideas y el medio inglés, y su objeto no era acaparar lo que habían aprendido, sino esparcirlo por el mundo, bajo la forma más libre, más fácil y más sencilla posible, para despertar, estimular y transformar. Á este propósito usaron, no sólo el método y los resultados de la investigación inglesa: todo el desarrollo del pensamiento, á partir del Renacimiento y de los grandes sistemas hasta la filosofía empírica, suministró medios de combate. Tras la crítica violenta, radical, aplicada desde entonces á la tradición, ocultábase un dogmatismo que creía esencialmente haber terminado todo lo concerniente á la concepción del mundo y de la vida. Era preciso tener en sí mismo un asidero para poder trastrocar el presente. Cuando de una arremetida, en un momento se quiere pasar revista á todo lo que la historia produjo en el dominio intelectual y social, es preciso tener una gran confianza en su propio punto de vista. Mas he aquí que en el día del juicio no se tiene tiempo de ordenar todas las premisas. El cristianismo y la Iglesia no atendieron, para poder destruir la civilización antigua, á poder fundar completamente su superioridad. La civilización antigua fué destruída. Las corrientes del espíritu no tienen nada en cuenta. Cuando una necesidad intelectual es rechazada, llega un momento en que se rompen to-

dos los diques sin reparar en las cosas preciadas que arrastra en su camino. El Renacimiento reveló que la civilización antigua no había sido anulada por la Iglesia; del mismo modo, la reacción romántica de comienzos del siglo XIX enseñó que la revolución filosófica y política de la segunda mitad del siglo XVIII no llegó, realmente, á enseñorearse del antiguo régimen. No se había acabado de filosofar en el gabinete, cuando ya se filosofaba en los salones y en las calles. La imperfección filosófica de las armas intelectuales con que se pusieron en campaña no amenguaron la importancia de la misión histórica de los hombres que habían emprendido la lucha. Cuando se lanza uno á la vida, se usan las armas que halla á mano. A pesar de que los filósofos franceses de mitad del siglo XVIII no dan siempre la sensación de poseer una superioridad intelectual indiscutible, no obstante que en los violentos esfuerzos que hicieron para simplificarlo todo y para popularizarlo todo profanaron lo sublime verdadero y rebajaron lo grandioso, había, á pesar de todo, en su dogmatismo, en su estrechez de miras y en su falta de elevación, una fe tan ardiente en el progreso de la humanidad, que les absuelve de todas sus culpas. Las palabras que Voltaire consagró á un joven y noble pensador muerto prematuramente (Vauvenargues): «¿de dónde recibiste esa elevación de espíritu en este siglo de pequeñez?», pueden servir de epígrafe á todo el movimiento. Cuando se habla de la filosofía francesa del siglo XVIII, no en una historia de la civilización ó de la literatura, sino en una historia de la filosofía, no puede olvidarse la fuerte corriente subterránea subjetiva, ya que lo que la corriente superior presenta en la superficie pudiera parecer mezquino é insignificante. Hubo *un* hombre cuyo espíritu fué violentamente conmovido por esta corriente subjetiva profunda, que tuvo el valor de defender de una manera inusitada hasta entonces el derecho del sentimiento inmediato, de la disposición individual, el derecho de la naturaleza contra la civilización y la reflexión, el derecho de los grandes valores simples de

la vida humana contra toda especie de aristocracia ó de refinamiento. En Juan Jacobo Rousseau se hizo carne un nuevo elemento vital, un aspecto nuevo de la vida intelectual, que se opuso á la vez á la sabiduría crítica y al antiguo orden de cosas. Demostró que el sentimiento vivo del hombre va más lejos que ninguna relación de autoridad, que ninguna reflexión crítica; que su adhesión no puede hacerla superflua ninguna traducción, ningún pensamiento, y que es la base de todo valor de la vida. Nunca la importancia del sentimiento había sido presentada con tanta sencillez y pureza, bien que haya sido defendido por buen golpe de tendencias místicas. Menos por sus ideas y sus teorías que por su personalidad (á pesar de todas sus debilidades), Rousseau marca un gran renuevo en materia filosófica; con él el problema de la estimación de valores fué puesto de un modo definitivo, en tanto que hasta allí había dominado, sobre todo, el problema de la existencia y el problema del conocimiento. Y volviéndose á la vez contra el antiguo régimen y contra la crítica nueva, demostró que hay algo á lo que estos dos adversarios no quieren reconocerle el derecho. Entre los filósofos franceses del siglo XVIII, Rousseau es quien anuncia más amplio porvenir y el que lleva en sí mayor número de gérmenes. Es, además, el único pensador que se interesa entonces por el niño.

Si las consecuencias radicales de los nuevos principios—tanto en su forma positiva, como en su forma negativa—fueron sacadas en Francia y no en Inglaterra, donde los principios decisivos habían surgido, es por una fuerte razón histórica. Taine ha demostrado brillantemente en el *Antiguo régimen* que la lengua francesa y el espíritu francés estaban de tal modo depurados en la Corte, en los salones y por el arte clásico, que podían ser los órganos de su pensamiento que quería discutir los grandes problemas con la menor preparación posible, y que no tenía la intención de ensanchar su dominio, sino únicamente de elaborar lo que ella había adquirido. El espíritu clásico y la lengua pulimentada no

eran, sin embargo, explicación suficiente. Explican la forma, pero no el fondo de la tendencia. La verdadera causa por la que las consecuencias prácticas de la filosofía inglesa han sido sacadas en Francia y no en Inglaterra, debe buscarse en el hecho de que el antiguo régimen ofrecía con el nuevo estado de cosas un contraste más brutal sobre el suelo francés que en Inglaterra. La sociedad inglesa se había asimilado energías nuevas y podía emplearlas en producir un desenvolvimiento continuo. En Francia, el antiguo régimen, corrompido hasta no poder más, procedía con tal lógica que debía, ó bien anular toda crítica, ó ser anulado por ella.

1.—Voltaire y Montesquieu.

En sus *Cartas sobre los ingleses* (1733), Voltaire (nació en 1694, murió en 1778) exponía á sus compatriotas una nueva ciencia de la Naturaleza, una nueva filosofía y una organización nueva de la sociedad. Oponía Locke y Newton á Descartes; los socinianos, los quákeros y otros disidentes, á los católicos; la constitución parlamentaria, á la autocracia. Su opinión era diáfana, neta, aun donde no indica comparación y donde se contrae á la descripción pura. El libro fué quemado. Muchos franceses miraron entonces á Voltaire (como más tarde á Montesquieu) como un mal patriota, á causa de su admiración por el carácter inglés. Pero sus cartas marcan un movimiento formidable en la historia de la civilización: la inoculación en el continente de los pensamientos ingleses. Más tarde, Voltaire dió á luz una buena exposición de las teorías físicas newtonianas *(Elementos de la filosofía de Newton,* puestos al alcance de todo el mundo, 1738), obra que contribuyó mucho á hacer triunfar la física moderna. La importancia de Voltaire como vulgarizador, aparte de como pensador independiente, es muy grande. El título de una de sus mejores obras: *Diccionario filosófico portátil* (1764), es característica desde este punto de vista. Se trata de formular las ideas de manera que sean fácilmente asequibles. Alaba á Locke por habernos suministrado la his-

toria del alma, en tanto que los «razonadores» nos habían dado una novela, y de hacer derivar de la sensación todo lo que está en el entendimiento. Voltaire va más lejos, y ve en todo recuerdo y en todo pensamiento una sencilla continuación y un simple cambio de la sensación; cuando Condillac (de quien más adelante hablaremos), enunció esta teoría, Voltaire se puso al lado de lo que había dicho «el gran filósofo» (artículo «Sensación» del *Dicc. filos.*) Mas si todo proviene de los sentidos, ¿qué podemos saber de lo eterno, de lo infinito y de la naturaleza del alma? Casi nada. Característicos de Voltaire--en oposición á Locke y á Condillac—son los resultados escépticos que hace derivar de este principio, de que todo en nuestra conciencia proviene de la sensación. Oficialmente nos asegura, con una ironía irrespetuosa, que la revelación nos ha enseñado que el alma es una substancia espiritual. Su convicción sobre los «límites del espíritu humano» (véase el artículo: «Límites del espíritu humano» en el *Dicc. filos.*), no deja de expresarse en los términos con que da cabo al artículo *del alma* en su *Diccionario filosófico*: «¡Oh, hombre! Dios te ha dado el entendimiento para conducirte bien y no para penetrar en la esencia de las cosas que ha creado.»

Todo procede de la sensación; esto para Voltaire no tiene duda. Pero ¿y la sensación? Locke había dicho con el beneplácito de Voltaire, que nada impedía creer que Dios haya dotado á la materia la facultad de sentir. Voltaire no se detenía en la indicación de Locke, á saber, que esta facultad solo podía ser conferida por un acto *milagroso*, valiéndose continuamente de la observación como de un arma contra los espiritualistas. Al mismo tiempo manifiesta en su sistema la tendencia á reducir todo á estos dos principios: Dios y la materia. No había que crear espíritus como términos medios. ¿Pero qué es la materia? No se sabe, como no se sabe lo que es el alma. Sin embargo, Voltaire no duda de su existencia y hasta se la atribuye eterna: «Ningún axioma (artículo: «Materia» del *Dicc. fil.*) ha sido tan universalmente re-

cibido como éste: «Nada se hace de la nada». En efecto, el contrario es incomprensible». Intenta demostrar que la religión no sufre la hipótesis de que hay una materia eterna organizada por la divinidad en vista de un fin. «Somos del todo dichosos hoy sabiendo por la fe que Dios sacó la materia de la nada; pero .. etc.». A la verdad, la hipótesis de una materia eterna presenta tan diversas dificultades que no es fácil poderlas vencer: la filosofía es impotente para dar una explicación de todas las cosas. La creencia en una materia eterna ordenada por Dios no presenta dificultades desde el punto de vista de la moral: nuestras obligaciones son idénticas, tengamos bajo nuestros pies un caos ordenado ó un caos creado. Voltaire sostiene que las soluciones especulativas y dogmáticas tienen poca importancia para la práctica y para la moral. Demostró con actos que hablaba por pura ironía ó por malignidad de los dogmas de la revelación y ejercitaba toda su voluntad sin oponer la práctica á la especulación. Por lo que toca á la creencia en la inmortalidad, parece haberla creído necesaria para mantener la moral en la humanidad. (El bien común de todos los hombres exige que se crea en el alma inmortal. *Cartas sobre los ingleses*, XIII). Apoyándose en «el bien común» (1) intenta dar un fundamento á la creencia en Dios, partiendo (como Newton) de la finalidad de la naturaleza. Sostiene la idea de las causas finales fijándose en los efectos, que son invariablemente los mismos, y no en los efectos especiales y derivados. Voltaire subrraya con un placer maligno los aspectos malos del mundo y combate el optimismo que, fijando su atención en las grandes leyes que reinan en el Todo,

(1) Es absolutamente necesario para los príncipes y para los pueblos, que la idea de un ser supremo, creador, gobernador, remunerador y vengador, esté profundamente arraigada en los espíritus (art. Ateismo en el *Dicc. fil.*). Al fin de este artículo, dice que hay menos ateos que antes, porque los verdaderos filósofos reconocen las causas finales: «un catecismo enseña que hay Dios á los niños y Newton se lo demuestra á los sabios».

desprecia el sufrimiento y la desdicha que puede resultar para los seres individuales de este orden universal de las cosas. La destrucción de Lisboa por un terremoto le suministra materia para burlarse «del mejor de los mundos». Toca en el corazón del optimismo de Leibnitz, cuando pone en boca de Cándido (en el auto de fe que tiene lugar á modo de fiesta expiatoria y donde zurran de lo lindo á Cándido) después de la ruina de Lisboa estas palabras: Si este es el mejor de los mundos ¿cómo serán los otros? Voltaire se indigna contra Leibnitz y Shaftesbury, y después y en verso contra Pope, que todo lo encuentran bien, y á quienes les parece ridículo que se pida á Dios cambie las leyes eternas para un ser tan miserable como el hombre. «Es preciso confesar, dice él (artículo «Todo está bien» del *Dicc fil.*), que este miserable animal tiene el derecho de gritar humildemente y de intentar comprender gritando, porque estas leyes eternas no están hechas para el bienestar de cada individuo.» Para Voltaire mismo, la respuesta á la última cuestión se encontraba en su teoría de Dios y de la materia, motivada acaso por la reflexión sobre los males que resultan para los seres individuales del orden de la naturaleza. Cree en un Dios de bondad; pero los sufrimientos del mundo son para él testimonio de que Dios no es todopoderoso, sino que debe triunfar incesantemente de una resistencia, y esta resistencia es la materia. El aspecto ético de la religión era para él lo esencial. «Después de nuestra sacrosanta religión, dice él, comenzando por la reverencia oficial ordinaria (art. «Religión» del *Dicc. fil.*), que sin duda es la única buena, ¿cuál será la menos mala? ¿No será la más sencilla? ¿No será la que enseñe mucho de moral y poco de dogmas? ¿O la que haga á los hombres justos sin volverlos tontos?» Todo lo que en religión exceda de la adoración de un ser supremo lo declara supersticioso. La idea de la sencillez utilizada por los pensadores del Renacimiento para comprender el mundo natural, es aplicada por los pensadores del siglo filosófico al sobrenatural. La crítica de Voltaire en lo concerniente á la religión positiva, solo se refiere

á los dogmas actuales. No indaga su formación, no busca su origen en la impulsión de su sentimiento ni el valor simbólico que pueden tener como expresión de experiencias psíquicas conquistadas á un bajo precio. Se burla de las islas arbitrariamente ordenadas del océano de la religión, y no piensa que lo que aparece tan disperso, contradictorio y sin reglas en la superficie, puede tener su encadenamiento en el fondo de los mares, ó ser el efecto de fuerzas volcánicas subterráneas.

Lo inconsciente ó lo semi-inconsciente, lo involuntario y lo espontáneo, la emoción, eran cosas incomprensibles para él. Veíalo todo como en pleno día. El crepúsculo, la penumbra, eran á sus ojos indicios de ambigüedad, de locura, de brutalismo, de ridiculez ó de bajeza. Es preciso ser «loco ó malvado» para creer en estas cosas. Lo que engendra la superstición es la demencia y la bestialidad del fanatismo, que pueden elevarse hasta la «insolente imbecilidad», que utilizan para sus fines los canallas (1). Psicología elemental de la religión, que satisface á no dudar el principio de simplicidad y que es en extremo «portátil».

Voltaire estaba convencido de que había llegado el momento de revocar todos los prejuicios. No pensaba en que todos los prejuicios fuesen malos, sino en que eran rectifica-

---

(1) Voltaire dice en las *Cartas sobre los Ingleses*, XIII (á propósito de la creencia de Sócrates en su demonio): hay gentes que pretenden que un hombre que se alaba de tener un genio familiar, es indudablemente *un loco ó un canalla (un fou on un fripon)*: estas gentes son muy difíciles. Y en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (t II, cap. IX) añade: «el cristianismo debe ser de origen divino, puesto que en diez y siete siglos de atropellos y de imbecilidades no han podido destruirlo.» Poco antes aplica el término *insolente imbecilidad* á un relatador de leyendas—Art. «Fanatismo» del *Dicc. fil.*—: son de ordinario los malvados quienes conducen á los fanáticos. Las sátiras de Voltaire no le impidieron solamente reconocer las formas religiosas y eclesiásticas. Como se ha visto, atacó á Sócrates, y desde otros puntos de vista á Spinosa y al naturalista Maillet, de quien Voltaire se mofa por su presentimiento de la hipótesis de la evolución. Para él todo lo incomprensible era una imbecilidad ó una canallada.

dos por la razón, juez inapelable, por entonces poder supremo (art. «Prejuicios» en el *Dicc. fil.*). Regocijábase en sus *Cartas á D'Alembert* de que el «siglo de la razón» hubiese llegado. Por todas partes veía la Iglesia declinante; en el interior del Estado como en la conciencia de los doctos. Sin duda, la propagación de las luces debía tener su límite: la «canalla», los «zapateros remendones» y los «esclavos», no resisten la iluminación. Pero Voltaire se consuela: no se trata de impedir que los lacayos vayan á misa ó asistan á vísperas, sino de arrancar á los padres de familia á la tiranía de los impostores y propagar el espíritu de tolerancia (1). No dudaba tampoco de que pronto los lacayos se pondrían á filosofar; ¿no había puesto él la filosofía al alcance de todo el mundo? Estaba encerrado en este dualismo: gentes buenas y canalla. No alcanzó á descubrir la relación frecuentemente oculta de estas aparentes antinomias. Debe no olvidarse, sin embargo, que el abismo que separaba las diversas capas sociales, era en esta época más grande y más abierta que hoy, y que Voltaire veía la solución en la solicitud de una monarquía popular.

Montesquieu (1689-1755) poseía cualidades esenciales que faltaban á Voltaire; tenía la facultad de pensar las cosas en su encadenamiento determinado sin destacarlas en vista de un punto. Está muy por encima del nivel ordinario del pensamiento del siglo XVIII, gracias á la idea fundamental de su mejor obra *(Espíritu de las leyes,* 1748); las instituciones y las leyes no son producciones arbitrarias; suponen, para poder subsistir, ciertas condiciones naturales. Relaciona las leyes con el clima, con las costumbres y la manera de vivir, con la religión y con el conjunto del carácter nacional. «Las leyes—dice *(Espíritu de las leyes,* I, 3)—deben ser de tal manera peculiares del pueblo para que son hechas, que es muy raro que las de una nación puedan convenir á otra.» La escuela histórica moderna tiene en Mon-

(1) Vid. Strauss: *Voltaire*, 3, pág. 330 y siguientes.

tesquieu uno de los más importantes precursores. Su tendencia consiste, no obstante, en adquirir ideas generales por el estudio de los hechos históricos. Desenvolviendo su método histórico, muestra en muchos sitios el sofisma que trataba de defender, los abusos de la tradición cuando examina, por ejemplo, la libertad personal y política. Su admiración por la antigüedad y por Inglaterra lo lleva á pinturas ideales, que son otras tantas condenaciones del estado de cosas existente en Francia. A su regreso de Inglaterra transformó su jardín en parque inglés y sus ideas políticas tomaron idéntico colorido. Hace falta tener en cuenta aquí que en su célebre descripción de la constitución inglesa (*Espíritu de las leyes*, XI, 6) se apoya, no sólo en el estudio del libro de Locke (*Of Civil Government*), sino en investigaciones profundas sobre la constitución inglesa en sus relaciones con la historia y con las costumbres de la nación. El tratado de Locke era una justificación teórica de la revolución; no pretendía describir lo que existía teóricamente sin fundar el derecho de desenvolver, en un cierto sentido, la realidad histórica. Montesquieu va más lejos que Locke, desarrollando la teoría de la tripartición en poder legislativo, judicial y ejecutivo. No consideraba que esta tripartición sólo podía aplicarse á un cierto período de la historia de Inglaterra, á la época subsiguiente á la revolución. Antes de este período el rey tomaba una gran parte en el poder legislativo, como más tarde el Parlamento toma una gran parte en el poder ejecutivo (1). Sin embargo, Montesquieu veía en

---

(1) Gneist (*Das Selfgovernment in England* 3, pág. 944) hace notar que: «el porta-estandarte de las nuevas doctrinas (es decir, de las nuevas doctrinas políticas en Francia) no tiene presente el espíritu de la constitución inglesa sino las instituciones de Blackstone, donde faltan el desenvolvimiento histórico del conjunto y la institución intermediaria del *selfgovernment*. Esto fué precisamente lo que hizo la exposición aceptable á los ojos de los franceses.» Hay aquí un error. La obra de Blackstone no salió hasta el 1765, mientras que el *Espíritu de las leyes* apareció en 1748 Justamente pasó todo lo contrario: la teoría de Montesquieu fué la que tuvo gran influencia sobre

este sistema una costumbre propia de los antiguos germanos; «este admirable sistema fué inventado en los bosques». No lo conocía más que en su completo desarrollo y como fórma exterior de la vida política del pueblo; la administración independiente de los pequeños distritos, que sirve de base á la constitución parlamentaria inglesa, se le escapó. Voltaire se acogió á los resultados de Locke y de Newton, sin sorprender la tendencia y el espíritu de investigación de que habían salido; del mismo modo Montesquieu toma la forma de la constitución inglesa y la sistematiza, sin tener en cuenta el fondo sólido que, en realidad, la sostiene. Visto así, es vecino de la filosofía francesa del siglo XVIII, y no está fuera de lugar en medio de sus filósofos. Se siente en él «el espíritu clásico». Alberto Sorel dice justamente refiriéndose á Montesquieu: «No sigue á los Gobiernos en su desenvolvimiento histórico.....; los presenta completos, definitivos. Nada de cronología ni de perspectiva; todo está sometido al mismo plan. Es la unidad de tiempo, de lugar y de acción llevadas desde el teatro á la legislación.» No siempre cree Montesquieu que las formas inglesas pudiesen trasplantarse pura y simplemente á Francia. Acariciaba la idea de resucitar la vieja monarquía francesa con funcionarios probos y, sobre todo, con jueces independientes. Mas el espíritu de su tiempo introdujo en su obra tendencias contrarias á su propio método histórico, y este espíritu tuvo un tal poder

---

Blackstone y, por lo tanto, sobre el desenvolvimiento político de Inglaterra. Véase Montague, introducción á su edición del *Fragment on government* de Bentham (Oxford, 1891, pág. 68). Montague hace al mismo tiempo una muy justa observación, y es que sin duda el espectáculo del sistema opresor de los gobiernos continentales llevó á Montesquieu á acentuar la separación de los poderes más radicalmente de lo que se observa en la constitución y en las teorías inglesas. En el *Federalist*, núm. 47-51, Madison y Hamilton, los autores de la constitución de los Estados Unidos, examinan de una manera interesante la teoría de Montesquieu sobre la separación de los poderes y discuten la manera como se han de organizar, teniendo en cuenta que el poder legislativo propende siempre á usurpar el ejecutivo.

sobre sus lectores, que su obra tomó una significación revolucionaria que nunca estuvo en el pensamiento del autor.

2.—**Condillac y Helvecio.**

Un apacible pensador, Condillac (1715-1780), que desde su juventud se dedicó al estado eclesiástico, fué quien puso en la filosofía francesa del siglo XVIII las bases de la teoría del conocimiento y de la psicología. Después de haber sido durante algún tiempo mentor de un príncipe italiano, recluyóse en una abadía de cuyas rentas participaba. En su obra principal (*Tratado de las sensaciones,* 1754), desarrolló con claridad y amplitud, y más deductiva que intuitivamente, la proposición de que todo en nuestra conciencia, no sólo—como pensaba Locke—todo contenido, sino también toda actividad y todas las formas, no son más que transformaciones de sensaciones simples pasivas (sensaciones transformadas). La sensación aislada se presenta como modificación puramente pasiva del alma. Cuando esta sensación es demasiado fuerte para excluir las demás sensaciones, se dice que hay atención. Cuando experimentamos dos sensaciones al mismo tiempo, se dice que comparamos y juzgamos. El recuerdo no es más que un efecto ulterior de la sensación. Abstraer es separar una sensación de las demás sensaciones. La condición de toda comparación, de todo juicio, de todo recuerdo y de toda abstracción, es la atención, fenómeno fundamental del conocimiento. Gracias á él, podemos percibir distinta y separadamente lo que al principio se presenta bajo el aspecto de una confusión total caótica. Todo conocimiento reposa sobre la percepción separada y, por consiguiente, distinta de la que se presenta al comienzo en una confusión caótica, es decir, sobre el análisis. Si nos formamos por medio del lenguaje un signo para cada uno de los elementos que ofrece el análisis, podremos desenvolver una aritmética lógica, una lengua científica de una claridad y de una exactitud absoluta, combinando estos signos y reempla-

zando unos por otros los que tengan la misma significación. El análisis no puede hacerse más que por medio del lenguaje de signos, y toda ciencia no es más que un sistema de signos, cuyo sentido y cuyas relaciones recíprocas son absolutamente claras. (Vid. la obra de Condillac: *La lengua de los cálculos*, Introducción). Las lenguas son métodos analíticos: el hombre, guiado por su tendencia á producirse por medio de gestos ó de gritos, cuando despierta su atención, analiza, á pesar suyo. Por consiguiente, la ciencia es inversamente el análisis exacto, es como una lengua perfecta.

La teoría del conocimiento de Condillac es el ensayo más perentorio que se ha hecho para hacer derivar todo de la experiencia, concibiendo la experiencia como absolutamente pasiva; pero mostrando, sin embargo, la posibilidad de una ciencia fundada sobre la experiencia. Su doctrina encontró muchos adeptos, gracias á su claridad y á su sencillez, y suplantó en los establecimientos públicos al cartesianismo. Fué enseñada esta filosofía al finalizar el siglo, durante la Revolución y bajo el Imperio, hasta que aparecieron nuevas tendencias. Condillac se sirve en el *Tratado de las sensaciones* del modo de exposición siguiente: Supone una estatua cuyos sentidos fuesen despertando unos tras otros á la actividad. Cada vez se forma una sola sensación, y el autor examina entonces cómo la conciencia se desarrolla gradualmente, cómo adquiere bajo la influencia de las sensaciones sus diferentes facultades (atención, comparación, recuerdo, etc.), que, por consiguiente, no son originariamente aptitudes dadas por la naturaleza. Es muy de notar su ensayo para describir la atención como un estado puramente pasivo, igualmente que su descripción de la comparación como atención simultánea llevada sobre las sensaciones. La formación gradual de las diversas facultades, se produce bajo la acción de los instintos y de las necesidades del hombre. Instinto y necesidad nacen de la comparación de los placeres y de los dolores, que son una especie particular de sensación. En lugar de dotarnos de múltiples facultades ori-

ginales, el autor de la naturaleza nos dió el placer y el dolor para despertar la atención y para poner de este modo en movimiento el análisis: primero, bajo sus formas sencillas; después, bajo sus formas superiores.

Aunque considerada en un punto de vista esencial la teoría de Condillac, ésta, en oposición directa con la de Descartes, presenta, sin embargo, muchos puntos de contacto con ella, no sólo á causa de la gran importancia que da al método analítico, sino á causa de la concepción espiritualista que le sirve de fondo. Condillac pretende en absoluto que la sensación difiere del movimiento y que éste no puede por tal razón ser más que la causa ocasional de la formación de la sensación en un alma distinta del cuerpo. Verdad es que no conocemos la substancia del alma como la del cuerpo (Condillac hace aquí con Locke esta concesión). Pero la facultad de comparación (según Condillac la facultad de tener dos sensaciones á la vez) supone una substancia *única* como soporte de las sensaciones. (Véase *Del arte de razonar* I, 3, y *Discurso preliminar del curso de estudio*, art. 4.)

Por otra parte, la doctrina de Condillac no alcanza más que á nuestras sensaciones; no son más que los propios estados de la «estatua»; si la primera sensación es un perfume de rosas, el alma no será más que un perfume de rosas y un punto es todo. La extensión que, según Condillac, proviene del tacto y no de la vista, es el elemento constante de nuestras sensaciones en torno de las que los demás elementos se reunen; ¿pero es que por eso se la debe mirar como la expresión de la realidad absoluta? La extensión es una sensación que lo mismo que las demás se despierta en nosotros por algo de que no conocemos la esencia. (*Tratado de las sensaciones* I, 1; II, 11; IV, 5.) Condillac sufrió en gran medida la influencia de Berkeley («Barclai» como él lo llama), al menos de su *Theory of vision*. Es dudoso que conociese las demás obras de Berkeley, así lo hace suponer al menos su teoria de la abstracción.

Como hemos visto, Voltaire consideraba á Condillac como

un gran filósofo. Según es uso en la guerra, los resultados á que llegó el apacible pensador sirvieron de armas de combate. No ciertamente en lo que atañe á su espiritualismo, pero sí por su teoría de la transformación de la sensación. De acuerdo con el libre pensamiento y con un gran espíritu de simpatía creciente por él escribió Helvecio (1715-1771) sus obras (*Del espíritu*, 1758.– *Del hombre*, 1774-75). *Del espíritu* fué tratado como uno de los libros más impíos y condenado por el arzobispo de París, por el Papa y por el Parlamento. Helvecio, que esperaba conseguir para él la gloria literaria, tuvo que residir durante un cierto tiempo en el extranjero, donde fué bien acogido, especialmente por Federico el Grande. Tenía este rey tan en alta estima el carácter del filósofo, que después de su muerte escribía á D'Alembert (26 Enero 1772): «He sabido su muerte con una pena infinita. Su carácter me parecía admirable. Había consultado menos á su espíritu que á su corazón.» Helvecio era un hombre liberal, caritativo y humano, que empleaba las riquezas que había adquirido como terrateniente en la literatura y en obras benéficas. Consideraba con una gran amargura (véase su obra póstuma *Del hombre*) el rebajamiento y la disolución de su patria. Las obras parten de la convicción de que, el excluir á los individuos de la parte activa que pueden tomar en la vida pública, trae forzosamente consecuencias desdichadas. Los caracteres no tienen móviles ni objeto de acción más grandes. La literatura y la moral sufren fatalmente, pues el talento como la virtud, el «espíritu» como la «probidad», tienen un desarrollo regido por la forma de gobierno y por la educación que está condicionada por la forma de gobierno. Tal es el grande y grave pensamiento de que Helvecio parte en sus obras. Continúa la teoría de Condillac, de que todas las facultades se desenvuelven por la experiencia y por influencias exteriores. El amor á nosotros mismos se adquiere así también, pues no podemos llegar al amor sin pasar antes por el placer y por el dolor. El sentimiento de placer y de dolor es el único don que la naturaleza nos ha hecho

directamente. Despierta y aguza la atención y determina nuestras acciones. Lo que atraiga nuestra atención depende de la educación, tomando este término en su más laxo sentido, es decir, significando todo lo que en el ambiente que nos rodea influye sobre nuestro desarrollo, hasta las más insignificantes futilidades. Concibiendo la palabra educación en este sentido, Helvecio puede sostener que jamás reciben dos jóvenes la misma educación (*Del espíritu*, III, 1). Los dones naturales son idénticos en todos los hombres, pero distintas las condiciones del desenvolvimiento. Helvecio hace derivar de la educación todas las diversidades del carácter, y dependiendo éste del estado de cosas público y de la forma de gobierno, se comprende por qué su teoría motiva y amaga frente á la situación interior de Francia.

La corrupción de las costumbres no consiste tanto en los excesos á que se entregan los individuos como en la escisión entre el interés individual y el interés social. Es hipócrita de parte de los moralistas atacar los vicios particulares de los individuos, en lugar de ir contra los abusos públicos y contra la opresión que viene de arriba. La moral, la legislación y la pedagogía, no son tres tendencias distintas, sino que reposan sobre un mismo principio, el del bien público, el del bien del mayor número de hombres posibles unidos en Estado. (*Del espíritu*, II, 17.) Lo reconocido como bueno, como virtud (probidad), reposa sobre el interés. La mayor parte de la gente sólo cree bueno lo que satisface su propio interés. Relativamente son bien pocos—sobre todo en un estado social y político malo—los que poseen la suficiente nobleza intelectual para regular sus juicios morales sobre el bien público, sin dejarse ganar por la limitación de sus propios intereses. Esta nobleza de alma no arguye olvido de sí mismo, cosa totalmente imposible; pero supone que el interés personal está inseparablemente ligado al interés público, sobre todo en medio del deseo de dominar y de ser honrado. «Nadie—dice Helvecio (*Del hombre*, V, 1)—ha cooperado jamás al bien público perjudicándose. El héroe

que arriesga su vida para coronarse de gloria, para merecer la estimación pública, cede al sentimiento que le es más grato. El hombre bueno sólo obedece al sentimiento de un interés noble.» No aclara Helvecio si el deseo de dominio y de honores toma, cuando se une inseparablemente á la consideración del «bien público», una naturaleza distinta que cuando queda aislado, y por esta razón intenta satisfacerse por no importa qué medio. La expresión «nobleza de alma» parece suponer que el sentimiento debe sufrir una cierta metamórfosis cuando después de una educación esmerada reune la idea de justicia con la idea de poder y de dicha, tan estrechamente, que se confunden en una sola. (Nota 33, *Del hombre*, Lec. 4.) Tanto en Helvecio como en Condillac, se nota la ausencia de exactitud en el examen de la manera cómo se modifican los sentimientos bajo la influencia de las ideas y de las asociaciones de ideas, investigaciones comenzadas por Spinosa, Hume y Hartley.

Uno de los grandes principios de Helvecio, es que no podemos reconocer más ideas y propiedades del carácter que aquellas que acuerdan con nuestras propias ideas y nuestros propios sentimientos. No reconocemos el espíritu (en el sentido de facultad de formar nuevas asociaciones de ideas) que allí donde las nuevas asociaciones de ideas que encontramos tienen una cierta analogía con nuestros pensamientos y están de acuerdo con nuestros intereses. Esto, que es verdad con respecto al reconocimiento del espíritu, lo es también para el reconocimiento de la probidad. No reconocemos nada sin que nuestro propio interés sea puesto en juego. Mas dice Helvecio, el interés es de dos clases: «Hay hombres animados de un orgullo noble que, amigos de la verdad, conservan su espíritu en este estado de suspensión, que deja una entrada libre á las verdades nuevas. A este número pertenecen algunos espíritus filosóficos y gentes demasiado jóvenes para tener opiniones formadas y sonrojarse de cambiar. Hay otros hombres, y en este número comprendo á casi todos los que están animados de una vanidad menos noble. Aquéllos

sólo estiman en los demás ideas de acuerdo con las suyas y propias para justificar la alta opinión que tienen de la equidad de su espíritu.» (*Del espíritu*, II, 3. Vid. *Del hombre*, IV, 6: «El genio tiene por protector y panegirista á la juventud y á algunos hombres probos.») Además de la vanidad vulgar, cita Helvecio la pereza como un obstáculo oponiéndose al reconocimiento de las ideas y de las virtudes nuevas. No se podrán, en su opinión, vencer estos obstáculos más que cuando un sentimiento suficientemente fuerte arranca al hombre de su apatía y de la limitación de su horizonte. Las obras de Helvecio (cuya tendencia ha sido frecuentemente mal comprendida) examinan las dos condiciones necesarias en la formación de grandes espíritus y de caracteres eminentes. La condición fundamental es á sus ojos la estrecha unión de la vida individual con la vida pública. Sus teorías sobre la homogeneidad primitiva de los individuos, sobre el interés personal considerado como elemento fundamental y sobre el poder omnímodo de la educación, sirven para inculcar un sólo y único pensamiento esencial.

En punto á religión Helvecio es deista, aunque nota que la divinidad es incognoscible. Ataca á la moral teológica, que sólo se fija en los vicios privados y no en la fuente del mal, que es el estado de cosas público. Y al clero, cuyos intereses no marchan, como debieran, paralelos á los del pueblo. Y por todas sus obras circula una corriente polémica (más abundante y arrolladora en *Del hombre* que en *Del espíritu)*, corriente que no sin razón comparaba Diderot con un bataneo de todos los prejuicios.

3.—La Mettrie, Diderot y D'Holbach.

La ciencia natural con sus resultados, sin hablar de la filosofía empírica, juega un papel importante en las obras de Voltaire. Sin embargo, la influencia de la ciencia de la naturaleza muéstrase, en primer término, en un grupo de filósofos que se aprovechan de la teoría de Locke, según la

que en la conciencia todo proviene de la sensación. Intentaron hacer de la naturaleza material la única real y positiva, siendo para ellos la filosofía una consecuencia de la ciencia natural. Corrigen la tendencia materialista de Hobbes, ensayando proceder por inducción, en tanto que Hobbes procedía siempre por deducción. Su aparición atestigua que el método y los resultados de la ciencia de la naturaleza pretenden, con una energía creciente, influir sobre la concepción de la vida y del mundo. No podían explicar ó justificar los dogmas religiosos é instituciones actuales por los principios de la ciencia de la naturaleza, que eran para ellos verdades eternas, y así dogmas é instituciones les parecían puramente arbitrarios é hijos de la ignorancia, del fanatismo ó de la superchería. El dilema volteriano: locura ó canallería, fué llevado á sus últimas consecuencias y lanzado con una arrogancia y una pasión desconocidas por Voltaire, que jamás abandonó la atmósfera de la corte y de los salones. No obstante, estos autores eran conscientes de que sus obras jamás llegarían á la multitud.

La tendencia revolucionaria de estos escritores, su convicción de que era preciso reformar el cielo antes que la tierra, no impide que sus obras tengan un cierto valor filosófico. Combaten la doctrina espiritualista con argumentos de principios que exceden las producciones de Hobbes y de Spinosa, pero con una mayor abundancia de experiencias de detalle. Apóyanse, no sólo en los principios generales de la ciencia mecánica de la naturaleza, como los pensadores del siglo XVII, sino también en los resultados que la ciencia de la vida orgánica había producido en el último siglo. Al llegar á este punto, es inevitable citar á La Mettrie (1709-1751), el verdadero fundador del materialismo francés. Era médico militar, pero perdió su destino á consecuencia de ataques contra la medicina oficial en parte, y á causa también de su *Historia natural del alma* (1745), donde expresó por vez primera sus ideas. Residió entonces en Holanda un cierto tiempo, pero ante el escándalo que provocaba su obra

El hombre máquina (1748), tuvo que huir á Prusia, donde Federico el Grande le hizo una gran acogida. Fué lector del monarca é íntimo camarada, y murió súbitamente en 1751. Malas lenguas (Voltaire especialmente) contaron que había muerto de glotonería, pero es muy probable que fuese envenenado. El carácter de La Mettrie se singulariza por una amable ligereza y por un excesivo entusiasmo. Su reputación de filósofo ha sufrido por estos aspectos desfavorables de su carácter, que incontestablemente se encuentran en sus obras. Lange, en su *Historia del materialismo* (1), y Dubois Reymond, en su ingeniosa exposición sobre La Mettrie, han sido más ecuos en sus juicios.

La Mettrie quiso construir sobre la experiencia y la percepción, y aplicar el método comparado. Como naturalista, es discípulo de Boerhave, el célebre médico que aplicó los principios de la física cartesiana al estudio de la vida orgánica. El título de la obra más conocida de La Mettrie, *El hombre-máquina*, nos recuerda á Descartes, y podía el libro proceder directamente de la Escuela cartesiana primitiva de haber sido aquélla capaz de abstraer la substancia pensante que de vez en cuando toca la glándula pineal. La Mettrie, aceptando el método comparado, intenta demostrar que entre el animal y el hombre no hay más que una diferencia de cantidad, y que, por consiguiente, no es necesario admitir que en el hombre viene á añadirse una substancia nueva. Es preciso tener en cuenta que La Mettrie, no sólo escribió *El hombre-máquina*, sino otra obra intitulada *Los animales más que máquinas*. Después de analizar la afinidad de extructura y de funcionamiento del organismo en el hombre y en el animal, se propuso La Mettrie aportar la prueba de que lo que se da en el uno y en el otro no difiere substancialmente. Va aún más lejos. Nota, no sólo las semejanzas entre el hombre y el animal, sino también las semejanzas entre el hombre y la planta (*El hombre-planta*). Y de la progresión

(1) Hay traducción española de esta casa. (*N. del E.*)

que muestra el estudio de la extructura y del funcionalismo de los séres vivos, concluye que si la vida psíquica se encuentra arriba, no puede desaparecer absolutamente de abajo. Extiende la facultad de sentir á todo lo que es vivo, incluso á todo lo que es material; todo el universo está poblado de almas, y aquí se acoge (*Los animales más que máquinas*, obra filosófica, Berlín, 1755; II, pág. 82) á las mónadas adormecidas de Leibnitz. No consiste, sin embargo, esta escala, para La Mettrie, en formas finitas una vez para todas. Cree, ya asociándose al naturalista Maillet, satirizado por Voltaire, ya á Epicuro y Lucrecio, en un desenvolvimiento de las formas inferiores en las formas superiores. Parece ser que creía (*Sistema de Epicuro*, §§ 13, 32, 33 y 39) en gérmenes orgánicos eternos, de que salen, con una perfección progresiva, las diferentes formas vitales, á consecuencia de su acción recíproca con el medio. La fuerza de impulsión son la tendencia y las necesidades. Una vida psíquica sólo nace con la aparición de otras necesidades que las puramente vegetativas. Las plantas no necesitan del alma propiamente dicha. Las formas transitorias entre las plantas y los animales poseen tanta mayor inteligencia cuanta más necesidad tengan de moverse para buscar su comida. El hombre ocupa el punto más elevado, porque es el que tiene mayores necesidades. (*El hombre planta.*) Encontramos aquí un presentimiento interesante de la idea de la lucha por la existencia. Cuando La Mettrie enuncia este principio: «Séres sin necesidades son séres sin espíritu», no es difícil que haya encontrado en Helvecio el motivo de una de sus principales ideas.

El aspecto de la doctrina de La Mettrie ya descrito, es interesante hasta cuando cierra los ojos ante las ideas materialistas que hace derivar. La necesidad de sacar una consecuencia materialista, consiste para él, en que no veamos alrededor de nosotros más que materia bajo formas incesantemente cambiantes. Dice que no conocemos la verdadera esencia de la materia, aunque sí sus cualidades: extensión,

movimiento y sensación. El hecho de que la sensación es una cualidad de la materia, deriva para él de la experiencia, que nos demuestra que ciertos estados orgánicos van siempre acompañados de la sensación, autorizándose aquí con el método comparativo que nos muestra la vida psíquica, variando según la organización. Si el alma no es material ¿cómo explicarnos que el entusiasmo nos acalore y que el ardor de la fiebre tenga influencia sobre nuestras ideas? (*El hombre máquina*, obras, III, pág. 75 y siguientes). La Mettrie considera la idea de una substancia espiritual como una hipótesis inútil y contradictoria, y declara que le bastan las enseñanzas de la fisiología y de la anatomía. La verdad del materialismo, dice, debe ser demostrada por la teoría pura. La elevación de nuestro espíritu no consiste en saber si podemos aplicarle el término vacío de incorporabilidad, sino de su fuerza, de su extensión, de su claridad. No es preciso protestar airados de haber nacido en el fango. La Mettrie tiene razón en creer que el materialismo puede unirse al idealismo práctico. Su filosofía moral está, sin embargo, lejos de tener este carácter. La medida de la justicia es, dice La Mettrie, el interés de la sociedad, pero solo aplica esta medida para establecer una diferencia entre el libertinaje, sentimiento de placer que perjudica á la sociedad, y la voluptuosidad, sentimiento de placer que no molesta á los demás. Dada la distinción inclínase La Mettrie á la voluptuosidad, y á este propósito da indicaciones detalladas (*El arte de gozar*) donde la sensualidad y la sentimentalidad se alían de una manera repugnante.

Dionisio Diderot (1713-1784) marca en la literatura francesa del siglo XVIII el apogeo del pensamiento filosófico y al mismo tiempo el apogeo del espíritu revolucionario. Era un hombre de corazón entusiasta, dotado de una gran facultad de abarcar los asuntos y situaciones más disímiles, un Leibnitz francés, capaz de encontrar la vida en todo y de comprender los detalles particulares, pero que al mismo tiempo sentía la necesidad de sorprender la filiación del conjunto.

El poeta combatía en él al filósofo; muchos de sus pensamientos expresan con una parcialidad ciega la disposición del momento sin buscar, sin intentar buscar el hilo capaz de ligarlo á otros pensamientos que tenía igualmente la intención de sostener. El gusto cínico de las crudezas y de las bobadas podía alternar en él con las ideas y estados de alma más sublimes, y en sus obras se encuentra el sentimentalismo bilioso al lado de los más geniales pensamientos. Su carrera literaria fué muy ondulante. Sus contemporáneos conocieron solamente al autor de comedias y de algunos escritos sobre filosofía de la naturaleza y deistas tendenciosos, así como al editor de la gran *Enciclopedia*. Se vió confinado por causa de la censura á contrabandear cuando quería dar á luz ideas propias. La *Enciclopedia* le absorbió casi toda su fuerza y su tiempo, y á despecho de todas las resistencias puso fin á aquella obra gigantesca con una increible perseverancia. Su curiosidad universal se reveló aquí de una manera grandiosa. No redactó sólo una serie de artículos filosóficos, sino también industriales, hijos de un estudio personal y profundo. Esta obra hizo época en la historia de la civilización, pues extendía las luces y los conocimientos á muy vastos grupos de materias. Sin embargo, Diderot no pudo exponer allí sus propias ideas. Las encontramos en su correspondencia (especialmente en las *Cartas á la señorita de Voland*, que pinta los salones radicales de París de una manera interesante y humorística) y en sus *Diálogos* (sobre todo en la *Conversación entre D'Alembert y Diderot* y en *El sueño de D'Alembert*) que no salieron hasta 1830 (bajo el título de: *Memorias, correspondencia y obras inéditas*). Por estas obras y exclusivamente por ellas se ha conocido al verdadero Diderot. Nos limitamos aquí á tratar de sus ideas puramente filosóficas. La literatura danesa está enriquecida hace algunos años con la preciosa obra de Knud Ibsen sobre Diderot (*Diderot, hans Liv og hans Gerning*, Köbenhavn, 1891).

En sus primeras obras, Diderot se sirve aún (á la manera de la teología popular) de la idea de Dios para explicar lo

que la ciencia parecía no poder explicar. Pero es para él más y más evidente que explicación semejante es muy distinta de la que la gente entiende por explicación. En su obra *Interpretación de la naturaleza* (1754), pretende que el verdadero método es el concurso recíproco de la percepción, del pensamiento, de la inducción y de la deducción, remontando de la experiencia á la experiencia por el intermedio de la razón. Toma aquí las cuestiones que ya había tratado antes con un espíritu más realista, especialmente la gran cuestión de saber cómo es preciso explicar los fenómenos de finalidad de la naturaleza. En vez de apelar á una causa exterior á la naturaleza, deja entender que es posible que de toda eternidad hayan existido en el caos de la materia elementos dotados de la facultad de vida y conciencia, y que estos elementos gradualmente acumulados hayan devenido animales y hombres después de pasar por todas las fases de la evolución; las combinaciones y las formaciones incapaces de vivir fueron poco á poco eliminadas. Diderot, como La Mettrie, parece haber arribado á estas conclusiones ya después de sufrir la influencia de Lucrecio, ya desenvolviendo la teoría de la continuidad en la progresión de las mónadas aproximándose á la teoría de los naturalistas modernos, sobre los micro-orgánicos. Aunque no sea del todo exacto considerar á Diderot como un discípulo de Leibnitz, la influencia que ha ejercido sobre el autor de la *Enciclopedia* el de la teoría de las mónadas, es innegable (1).

Es verdad que él puede participar, con Toland, la idea de que el movimiento es una propiedad primordial. Asimis-

---

(1) J. Papillón: *Historia de la filosofía moderna en sus relaciones con las ciencias naturales*. París, 1876, II, pág. 194, hace derivar directamente la filosofía de Diderot de la de Leibnitz. Véase, por el contrario, Knud Ibsen: *Diderot*, Copenhague, 1891, pág. 206 y siguientes y 210—donde hace notar muy exactamente, que la colección de extractos y de notas que se encuentran en las obras de Diderot bajo el título de: *Elementos de fisiología*, prueba la gran influencia que los estudios de las ciencias naturales y físicas ejercieron directamente sobre él.

mo, la concepción del estado de reposo como estado de energía ó de tensión (*nisus*), contenida en el pequeño tratado *Principios filosóficos sobre la materia y el movimiento*, puede proceder de otros filósofos distintos de Leibnitz. Pero cuando en su diálogo famoso, *Conversación entre D'Alembert y Diderot*, no se limita, como La Mettrie y varios sabios de entonces, á ver en la facultad de sentir, en la sensibilidad, una cualidad general y esencial de la materia, sino que, llevando más adelante este pensamiento, establece una diferencia entre sensibilidad potencial y sensibilidad actual (sensibilidad inerte, sensibilidad activa), por analogía con la diferencia entre energía «muerta» y fuerza «viva», es casi imposible dejar de encontrar allí la influencia de una de las ideas más considerables de Leibnitz. La vida y el espíritu de la naturaleza son, para Diderot, eternos. Nunca son simples productos ó simples resultados de procesos mecánicos. Sus gérmenes existen desde el principio, y se trata simplemente de saber si las condiciones de desenvolvimiento se realizan. Prodúcese un paso de la forma potencial á la forma actual cada vez que el organismo transforma la nutrición en sangre y nervios. Aunque hay que conceder alguna importancia á las condiciones externas, las condiciones internas primordiales son, á pesar de todo, lo esencial para Diderot; es un gran absurdo creer que de una molécula muerta se puede formar un sistema viviente por agregación de una, dos ó tres moléculas muertas! Un cambio de lugar de moléculas ¿podría engendrar la conciencia? No; aquello que posee la vida y la conciencia, lo ha poseído siempre y siempre lo poseerá. ¿Por qué no sería hecha del mismo modo la naturaleza entera? La diferencia que separa los grados inferiores de los superiores, redúcese á esto: lo que en los grados superiores existe bajo una forma concentrada, se reparte en los grados inferiores en una gran cantidad de elementos. (*Carta á la señorita de Voland*, 15 de Octubre de 1759.) Este pensamiento se desenvuelve en la *Conversación entre D'Alembert y Diderot* y en *El sueño de D'Alembert*, dos diálogos que, tanto

por la forma como por el fondo, pertenecen á las obras clásicas de la filosofía.

D'Alembert hace una objeción que no tiene respuesta. Aun cuando se atribuyera á las moléculas de la materia una sensibilidad primordial (bajo la forma potencial), ¿cómo podría nacer de la disposición de estas moléculas una conciencia que no se asentara en ninguna de estas moléculas y que respondiera al conjunto de todas las moléculas? «Guárdate, filósofo, dice D'Alembert, yo veo bien una agregación, un tejido de pequeños seres sensibles; pero un animal, un todo, un sistema que tenga la conciencia de su unidad, no lo veo, no; no lo veo.» A esta idea debe agregarse que aquí—en la formación de la conciencia—existe un problema que no se resuelve admitiendo que la sensibilidad es una cualidad general de la materia. Diderot reconoce de esta suerte, que la mónada no se puede explicar por la vía mecánica: es imposible derivar la unidad que caracteriza la conciencia con ayuda del conjunto mecánico. Pero Diderot no conserva siempre la claridad de ideas, que se manifiestan en él con luminosidades de tempestad. El recuerdo y la comparación, para él así como para Condillac, manan pura y simplemente de las sensaciones particulares. Sin embargo, este bosquejo muestra cuán profundamente ha examinado Diderot la cuestión. Él no sigue las vías ordinarias del materialismo.

Diderot relega en la sombra la dificultad de explicar la formación de la individualidad consciente, con tanta más facilidad por cuanto todos los individuos concluídos formen por su filiación interna un gran conjunto: «¿No está usted conforme en que todo permanece en la naturaleza y que es imposible exista una vida en la encina? ¿Qué quiere usted, pues, decir con sus individuos? No los hay, no; no los hay. Únicamente existe un solo gran individuo; es el todo.» Así él pasa de un extremo de conocimiento al otro, de la individualidad á la totalidad. Se detiene un momento, asombrado de lo que percibe en estos puntos extremos, pero su pensamiento vibra demasiado violentamente para que deje á los

problemas tiempo de fijarse. En las ideas estéticas de Diderot se hallan iguales oscilaciones. La tentativa que Helvecio hizo para explicar todos los sentimientos por la investigación de la preferencia personal, atrae su crítica. Él cree que la naturaleza humana ofrece una base que permite reconocer lo justo y el bien, cuya base jamás desaparece por completo en ningún hombre, y sostiene con gran entusiasmo esta opinión en el salón de d'Holbach. En sus anteriores escritos (especialmente en la adaptación de una obra de Shaftesbury), él había desenvuelto la idea de que existe un sentido moral especial. Se ve claramente por sus cartas que renuncia á esta idea. Lo que se llama instinto moral y aparece en nuestros actos involuntarios en los juicios que nosotros fundamos sobre acciones, es en realidad el resultado de una infinidad de pequeñas experiencias que comienzan con la vida. Un montón de motivos diferentes intervienen aquí, pero ninguno de ellos tiene necesidad de presentarse en nuestra conciencia en el momento de la acción ó del juicio. «Todo en nosotros es experimental», pero no nos es necesario tener creencia de estas experiencias (*Cartas á la señorita de Voland*, 2 Septiembre 1762, 4 Octubre 1767). Entre estos motivos inconscientes ú olvidados se encuentran algunos que conciernen á nosotros, especialmente la investigación del honor y de la gloria inmortal. (Diderot tiene una correspondencia activa con el escultor Falconet sobre la importancia de este móvil.) Se halla en Diderot el bosquejo de un examen de la génesis del sentimiento moral, y es particularmente interesante que su gran entusiasmo por los «móviles de los grandes y nobles espíritus» no se ha estribado por su idea de que estos móviles son el fruto del desenvolvimiento de la experiencia.

No pueden á veces llevarse estas conclusiones á buen fin, sobre todo cuando se encuentra uno frente á las ideas de moral social corriente. Es en el individuo y no en la sociedad donde encuentra una evolución natural. La sociedad contemporánea ofrece reglas é instituciones que le parecen contrarias al buen sentido, sobre todo, comparándolas con la vida

fácil de los pueblos salvajes, que no podía figurárselas más que nacidas de la superstición y de la tiranía. No podía encontrar términos entre el hombre natural—en el estado de naturaleza—y el hombre civilizado. ¿Cómo una moral contraria á la naturaleza ha podido nacer más que de la arbitrariedad y de la astucia de los soberanos? «Examinar profundamente todas las instituciones políticas, civiles y religiosas y, ó me engaño mucho, ó encontraréis á la especie humana sometida de siglo en siglo á un puñado de bribones que prometían ordenarla. Desconfiad de los que quieren poner á los demás en orden. Ordenar es siempre hacerse amo de los demás sometiéndolos.» (*Suplemento al viaje de Bougainville.*) Jamás se ha expresado tan claramente hasta qué punto faltaba en aquella época la facultad de encontrar una filiación histórica. El mismo Diderot, á pesar de su gran habilidad para colocarse por el pensamiento y el sentimiento en situaciones diversas, no era capaz de encontrar otra explicación que la arbitrariedad y la tiranía. La distancia entre los votos de los individuos y la realidad ofrecida por la sociedad entre las fuerzas sobre que ellos se basaban y el cuadro estrecho donde la actualidad le permitía usar estas fuerzas, era muy grande para hacer posible una inteligencia.

Podía esperarse todo del porvenir, porque en el pasado sólo necedades se encontraban. La fe religiosa, especialmente, era para Diderot una fuente de perniciosos efectos. La creencia en un Dios es por extremo deplorable porque, según Diderot, entraña fatalmente un culto, y las ceremonias y los dogmas teológicos sustituyen á la moral natural y desnaturalizan las leyes. Además, la suma de dolor que hay en el mundo, contradice la idea de un Dios de bondad, creencia que entraña todos los absurdos y todas las contradicciones. Esto excede los límites de la razón y los límites de la moral. (*Cartas á la señorita de Voland*, 20 de Octubre de 1760 y 6 de Octubre de 1765.)

Diderot discutía frecuentemente estas cuestiones en el círculo de d'Holbach. Sus cartas ofrecen un vivo retrato de

este círculo. D'Holbach (1723-1789) era un barón alemán establecido en París desde su juventud, rodeado de los escritores más radicales. Profesaba la química, y á instancias, probablemente de Diderot, comenzó á estudiar filosofía. Está fuera de duda que los propósitos de Diderot en las frecuentes visitas que hacía á d'Holbach, suministraron á éste el fundamento de su obra más importante, de la que se ha llamado Biblia del materialismo: el *Sistema de la naturaleza* (1770). En la prefacción, dice el autor que han colaborado en la obra buen golpe de amigos, Diderot, el matemático Lagrange, preceptor de la familia d'Holbach, y muchos más. Este libro es, efectivamente, el materialismo sistematizado, tarea que no intentaron nunca ni La Mettrie ni Diderot. No se encuentran en él pensamientos maravillosos ni nuevos. La importancia estriba en la energía y en la indignación con que persigue toda opinión espiritualista ó dualista, por su inocuidad, tanto desde el punto de vista teórico como desde el práctico.

D'Holbach desarrolla la idea de que la creencia en causas espirituales, en un Dios con relación al mundo, en un alma con relación al cuerpo, sería necesaria si la naturaleza material estuviese muerta, pasiva, incapaz de moverse por sí misma. Pero desde el momento en que en la naturaleza no hay inmovilidad y el movimiento es una propiedad fundamental de la materia, ¿á qué bueno las causas espirituales? Aparte de que no explican nada y de que, invocándolas, no hacemos más que declarar nuestra ignorancia, ponemos Dios ó el alma donde no podemos descubrir la causa natural. Es un simplicismo idéntico y subsiguiente al del hombre salvaje explicándose los fenómenos naturales por la intervención de espíritus. Cada vez que la ciencia ha intentado una explicación natural, la teología ha luchado por una explicación sobrenatural. Del espíritu no sabemos más que es una propiedad unida en su relación con el cerebro. ¿Cómo ha adquirido el cerebro esta propiedad? «Es el resultado de una combinación peculiar del animal, de suerte que una

materia bruta é insensible cesa de ser bruta para devenir sensible animalizándose, es decir, identificándose con el animal. De este modo se cambian en substancia del hombre la leche, el pan, el vino.» (*Sistema de la naturaleza*, I, p. 113; Londres, 1774.) Conocíamos esta comparación por Diderot, pero d'Holbach no cree que la sensibilidad sea una propiedad fundamental de la materia; menciona esto, pero se atiene al principio de que la sensibilidad se forma por la combinación de elementos que tomados aisladamente no poseen esta facultad. Existe en este punto una diferencia entre d'Holbach y Diderot, que entraña otras consecuencias. Efectivamente, d'Holbach declara que el pensamiento (conciencia) es un movimiento, no un movimiento de masa, sino un movimiento molecular de la misma especie que los que tienen lugar en el fondo de la fermentación, de la nutrición y del crecimiento; movimiento invisible, pero que nosotros deducimos de sus efectos. (I, p. 15.) En este movimiento, como en otros semejantes, hay muchas cosas enigmáticas, enigmas que no desaparecen aun cuando admitamos una substancia espiritual. «Nos basta con saber que el alma se mueve y que ella se modifica á favor de causas materiales que sobre ella obran. Por donde estamos autorizados para deducir que todas sus operaciones y facultades prueban que es material. (I, p. 128.) Toda ciencia es física. La ética misma no es más que una física aplicada. Las virtudes y los deberes imaginarios que se derivan de las relaciones del hombre con los seres exteriores en la naturaleza, son reemplazados por deberes y virtudes fundados en la propia naturaleza humana. Las leyes naturales nos enseñan el camino que debemos seguir para alcanzar nuestros fines. La noción del deber deriva de la noción de naturaleza; pues el deber determina justamente los medios que hemos de emplear para alcanzar el fin (II, p. 291). Cada uno en particular, busca su dicha; pero la razón, «que no es otra cosa que la ciencia de la naturaleza aplicada á la conducta del hombre en sociedad» (II, pág. 201), le enseña que no puede ser feliz si quiere se-

parar su propia dicha de los demás,—tal es el orden del destino—y de otra parte que lo que hace á los hombres felices no puede ser desdichado. En el último capítulo de la obra, que contiene «un resumen del código de la naturaleza», estos pensamientos se expresan en un lenguaje inspirado donde alienta el espíritu de Diderot.

Según d'Holbach, la fuente de todo mal está en creer que haya una doble especie de substancias, materiales las unas, espirituales las otras. En el comienzo, los hombres, aunque involuntariamente, necesitaban creer en los espíritus; no concebían las causas de las cosas, y las concebían, naturalmente, como seres personales. La tiranía de los sacerdotes erigió esta creencia en sistema. Estos sacerdotes comprendieron el poder que lo misterioso ejercía sobre los hombres. Hé aquí por qué los llevaron de la creencia en los dioses visibles (el sol y otros objetos naturales) á la creencia en los dioses invisibles. El espiritualismo está teóricamente tan poco fundado, que no es difícil «que este sistema sea otra cosa que el efecto de una política muy profunda y muy interesada de los teólogos» (I, 97). Hay una parte del hombre que puede recibir su recompensa ó su castigo en un mundo ulterior. Los teólogos son «los fabricadores de la divinidad». «Si nos remontamos al origen de las cosas, encontraremos siempre que es la ignorancia y el miedo los que han creado los dioses; que es la imaginación, el entusiasmo y la impostura, quienes los han adornado ó desfigurado, que es la debilidad quien los adora, que es la credulidad quien los alimenta, que es la costumbre quien los respeta, que es la tiranía quien los sostiene para aprovecharse de la ceguedad de los hombres.» D'Holbach resume en este párrafo (II, pág. 217) su filosofía de la religión. No establece diferencia entre la religión natural y la religión positiva. Desde el momento en que se admite la idea de Dios el culto se hace indispensable; los sacerdotes adquieren de esta suerte el dominio; la moral natural se deforma y comienzan las persecuciones. Al mismo tiempo los ensayos de conciliar el mal con la existencia de Dios, lle-

va á especulaciones sofísticas. El razonamiento de d'Holbach recuerda aquí el de Diderot, que probablemente ha influído en la redacción de este capítulo. En la religión, como en la sociedad, encontraba hechos históricos para los que no hallaba su fundamento natural y con los cuales se sentía, al mismo tiempo, en una contradicción irreductible. Se atuvo á la teoría de lo arbitrario, tan simple, que recuerda las teorías mitológicas de la infancia, de la humanidad, que el sistema de la naturaleza piensa precisamente destruir; con sus sacerdotes astutos, d'Holbach introduce una nueva especie de seres míticos.

Aborda el grave problema de qué valor tienen las ideas religiosas cuando no se las puede emplear, como en la infancia de la humanidad, para llenar las lagunas de nuestro conocimiento. La filosofía del siglo XVIII no podía responder á esta cuestión, á causa de su inteligencia imperfecta de las fuerzas de la vida religiosa. Si, en efecto, el mundo de los dioses se emplazaba fuera de la humanidad ó se anteponía por persuasión; si no estaba aislado de las facultades y necesidades del espíritu humano, el problema religioso no existiría. Se necesitó una generación y una era nuevas para retomar esta cuestión. Rousseau es quien ensaya sobre él sus facultades. Fué el único que en la soledad, en aquel siglo, se sintió aguijoneado por este problema.

Antes de hablar de este hombre admirable, observemos el dualismo (*Sistema de la naturaleza*) que aparece en la noción de naturaleza que toma d'Holbach por base. De un lado, define la naturaleza como sér que existe por sí mismo, que es su propia causa—siendo eterna su substancia,—definición que recuerda á Spinosa. De otra (II, pág. 202), concede que conocemos únicamente las causas activas en la experiencia y no las causas primeras. Aquí, la noción de naturaleza se funda en la experiencia; allí, es una construcción del pensamiento. Pero, ¿qué valor tiene bajo estas dos formas? ¿Hasta dónde puede llevarnos la experiencia? ¿Con qué derecho se hacen construcciones de pensamiento? Y tantas

otras cuestiones incontestables. La filosofía del siglo de las luces no duda de sus luces; viene al mundo para iluminar á los demás mundos. Por lo que el porvenir de la filosofía dependía de la discusión de estos problemas. Pero el ambiente francés no estaba lo suficientemente encalmado para emprender este trabajo. Comenzábase gloriosamente en una pequeña ciudad universitaria de Alemania cuando apareció el *Sistema de la Naturaleza*.

4.—Juan Jacobo Rousseau.

La obra de Rousseau, obra considerable, es haber dado á luz el principio profundo que permitía encontrar una solución intermediaria entre la filosofía de las luces y el régimen actual. Él hace de la naturaleza y del sentimiento inmediato la base de toda estimación de valores, y pide á toda civilización y á toda reflexión que quieren elevarse por encima de esta base, que muestren su justificación desenvolviéndola y perfeccionándola; si la ponen trabas y la deforman, son malas. Él es el primero en sentar en los modernos tiempos el *problema de la civilización*. Desde el Renacimiento, la obra de civilización había avanzado con ardor en todos los dominios; y he ahí que se eleva una voz pretendiendo que hay algo falso en todo el movimiento. La ocasión de la primera obra filosófica de Rousseau, fué un tema puesto á concurso por una academia francesa de provincia. Se pedía la respuesta á este enunciado: «Si el progreso de las ciencias y de las artes ha contribuído á corromper ó á depurar las costumbres.» La cuestión tocó al alma de Rousseau como un relámpago. ¡Él mismo dice que le pareció ver un mundo completamente nuevo y que creyó llegaba á ser otro hombre! Este nuevo mundo era el de la personalidad, del sentimiento viviente, de la vida del alma. Vió súbitamente la desproporción entre este mundo de una parte y de la otra el estado de cosas actual y sus críticas. Poco importa que tuviera enseguida la idea de responder á la cuestión negativamen-

te ó que la hija de Diderot tenga razón al pretender que su padre le dió este consejo. La respuesta negativa no es más que una paradoja formal, que Rousseau restringe y explica más detalladamente en su correspondencia y en sus obras ulteriores. Pero la violenta colisión del sentimiento, que finalmente determina siempre la apreciación, con todo el brillante desenvolvimiento intelectual y estético, no podía haberse verificado más que en Rousseau, preparado á ello por su personalidad y su vida. Juan Jacobo Rousseau nació en Ginebra el 28 de Junio de 1712 de una familia bastante acomodada. Su educación favoreció en él la imaginación y los sentimientos indeterminados; bien pronto se desarrolló en él lo que él mismo llamó «el espíritu novelesco», que le permitía salir del presente y hallar los mayores goces en el mundo de las posibilidades. Después de una juventud errante, que tiene este carácter novelesco tomado ya por su imaginación, pero que le atrajo durante cierto tiempo relaciones desagradables que no ejercieron influencia bienhechora sobre el giro de su pensamiento, fué á París, en donde ganó penosamente su vida como profesor, secretario particular y más tarde principalmente copiando música. Esto era para él lo que la talla de los vidrios era para Spinosa. Obtuvo un éxito con una ópera y tuvo una querella sosteniendo la música italiana contra la francesa. Nada hacía suponer que llegara á ser famoso en el mundo del pensamiento y trazara á la vida intelectual caminos completamente nuevos. Tuvo muy buena ocasión de adquirir cierta cultura general, é hizo vastas y provechosas lecturas filosóficas. Su cualidad de colaborador en la gran *Enciclopedia* le valió ser admitido en el círculo de los «filósofos», que le consideraban como uno de los suyos. La respuesta que dió á la cuestión puesta á concurso le mostró su camino de escritor. Su nombre llegó á ser célebre, y continuando la solución del problema que tan súbitamente había iluminado su pensamiento, tomó una posición cada vez más hostil contra los dos partidos adversos de la época, tanto contra los enemigos como contra los defenso-

res del régimen actual. Una nueva cuestión puesta á concurso (*Del origen de la desigualdad entre los hombres*) le proporcionó la ocasión de glorificar completamente el estado natural á costa de la civilización. Precedentemente había negado que el progreso de las artes y de las ciencias fuese un bien; entonces negó que el cambio de estado de naturaleza en una vida social y civilizada haya sido un bien. Estas memorias marcan el lado negativo de Rousseau. Cuando se pudo retirar á la soledad del campo, comenzó un nuevo período de su vida. Sus amigos de la *Enciclopedia* no le comprendían. No podían concebir, á pesar de toda su crítica y todo su espíritu, algo que en él se agitaba. Su sentimiento de admiración por la naturaleza, que le sostuvo durante la última parte de su vida enmedio de grandes sufrimientos físicos y á despecho de persecuciones imaginarias y también reales, se ligaba estrechamente á su inclinación por vivir en el sentimiento inmediato. Era tan desbordante su vida interior, que le costaba trabajo hallar palabras para expresar sus emociones. En todos los casos, raramente podía encontrar las palabras á propósito; igualmente sentíase incómodo en los salones. Enfrente del espíritu refinado, fino, articulado, producido por la civilización, introducía la simplicidad, la amplitud, lo vago. Se interesaba en los principios caóticos de la vida, en los elementos que aún no habían formado un mundo netamente dibujado. En el curso de sus sueños de libertad, en las selvas de Saint Germain ó de Montmorency, creía vivir la vida del hombre primitivo, cuando aún la civilización no había puesto todavía fin á la comunión inmediata y feliz con la naturaleza. Lo simple y lo elemental, los grandes y los pequeños hechos de la existencia, eran venerables á sus ojos y llenos de fuentes de alegrías. Comprendía lo que se agitaba en estos rezagados del ejército de la civilización, de aquellos á quienes los enciclopedistas desesperaban de iluminar, y á quienes Voltaire llamaba «la canalla». En su sentimiento inmediato encontraba algo que puede ser un principio de comunión, por diferente que sea, de otra parte, la vida inte-

lectual. Sus ideas eran hijas de sus sentimientos. El mismo dice en sus *Confesiones*, que ha sentido antes de pensar. Y en sus momentos supremos, en algunos instantes de sus paseos solitarios, de tal modo se dilataba su alma, en tan gran cantidad vibraban en él vagos sentimientos, se lanzaba también más allá de todas las barreras, que ninguna idea ni imagen podía expresar lo que sentía. La independencia del sentimiento, no solamente se revelaba á él en estados de este género, en los que era casi el único maestro, sino también por su influencia sobre las ideas. Las esperanzas que concibió del porvenir eran sombrías, sus recuerdos del pasado estaban llenos de luz; el fondo de sus pensamientos dependía de la naturaleza de sus disposiciones. Así es como aprendió por su propia experiencia la verdad psicológica de que el sentimiento es un aspecto primordial é independiente de la vida del espíritu con los mismos títulos que el conocimiento, y no se limitó de ningún modo á guardar frente á este último una actitud pasiva y receptiva. Los lados desfavorables del carácter de Rousseau aparecen bajo forma de sentimentalidad, ó también de sospecha que va hasta la locura. Un ejemplo poco edificante del modo como el sentimiento puede hacer brotar las ideas y formar un sistema embrollado, para explicarse y expresarse, nos es suministrado por uno de los últimos escritos de Rousseau: *Rousseau, juez de Juan Jacobo*, en el que describe las persecuciones sistemáticas, á las que se cree expuesto de parte de sus antiguos amigos. La construcción metódica que se emprende aquí sobre la base de un sentimiento enfermizo vuelve á encontrarse asimismo en sus obras célebres: su filosofía, así como él mismo dice de su fe religiosa, no es, en efecto, más que una «exposición de sentimiento.»

En tres obras ha desenvuelto Rousseau la concepción de la vida que opone al refinamiento y á la corrupción de la civilización. En *La Nueva Eloisa* (1761), pinta el fuerte y profundo amor, la belleza y la dignidad del matrimonio y de la vida de familia, la nobleza de la resignación, el fervor

de la fe religiosa, la majestad de la naturaleza; todos los objetos que llegaron á ser extraños al siglo, que le arrancaron acentos nuevos para los espíritus contemporáneos y marcaron un gran cambio en la literatura poética. En *Emilio* (1762) expone su sistema de educación que, lejos de oprimir la naturaleza, favorece el desenvolvimiento de ella. En el *Contrato social* (1762) establece la teoría del régimen, que debe suceder á la teoría bajo cuyo yugo suspira la humanidad.

Rousseau consideraba concluída su labor por estas obras. Pero no le fué dado llevar la apacible vida de la naturaleza. El *Emilio* fué quemado en París y se decretó contra su autor la orden de comparecencia ante el juez. Entonces comenzaron para él los años desgraciados. Huyó á Suiza, sin encontrar la tranquilidad; los gobiernos no querían tolerarle en Ginebra ni en Berna, y en Neufchatel fué molestado por la población á causa de sus opiniones religiosas. Entonces aceptó el ofrecimiento que le hizo Hume de darle asilo en Inglaterra; pero se hallaba en tal estado de sufrimiento que no tardó en desconfiar de sus amigos de Inglaterra, y de nuevo huyó á Francia, en donde erró de lugar en lugar, hasta que una enfermedad repentina puso fin á su vida (año 1778).

Para descubrir la posición real de Rousseau enfrente del problema de la civilización, no hay que atenerse á las declaraciones paradoxales que hace en sus dos Memorias de concurso; es preciso compararlas con diversas declaraciones que hace en cartas y con el contenido de sus ulteriores escritos. Entonces brota, en mi sentir, un desarrollo de pensamiento, de una claridad y de un valor asombrosos, que testimonia una profunda inteligencia psicológica de las condiciones de la vida intelectual del hombre.

No pinta absolutamente con ideales colores el estado natural, del que el hombre ha sido arrancado por la civilización. Rechaza, es verdad, el estado natural descrito por Hobbes como una guerra de todos contra todos; cree que la

guerra supone, ora necesidades que el hombre no tiene en el estado natural, ora mayores relaciones entre los hombres de las que este estado acarrea; cree al mismo tiempo que Hobbes ha abandonado la piedad, que es un sentimiento humano voluntario y primordial. Pero para él el estado natural es un estado puramente instintivo. Sus ventajas sobre el estado civilizado son que hay equilibrio entre las necesidades y el modo de satisfacerlas. El hombre es guiado por el amor á sí, y fácilmente encuentra el medio de contentarle. La emoción, la imaginación y la reflexión, no desempeñan ningún papel. Solamente la sociedad y la civilización despiertan la facultad de comparación y de reflexión. Entonces el estado de equilibrio se rompe. El instinto de conservación personal se satisface á costa de otro y nace el amor propio. Se forjan ideas de bienes que no se pueden alcanzar, y entonces se hace sentir la desproporción entre las necesidades y las facultades. Entonces se reflexiona sobre el valor y significación de la vida, en vez de seguir el instinto (1). El disgusto de vivir y el suicidio, desconocidos en el estado natural, se hacen frecuentes. El miedo á lo porvenir y el temor de la muerte, reemplazan la necesidad asegurada, y la duda, este abominable estado, ocupa el lugar de la feliz irreflexión del estado natural.

Según la concepción de Rousseau, tales efectos disolventes y desdichados no se producen, sin embargo, inmediatamente. Tratándose de decir cuál estado de desenvolvimiento de la humanidad es el más feliz, Rousseau no se pronuncia por el estado más primitivo, sino por aquel en que la vida social y la civilización comienzan, el que se halla entre la indiferencia del estado primitivo y la actividad febril de

(1) La diferencia entre el amor de sí mismo y el amor propio, está desenvuelta por Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad* (nota 12), y más tarde en el *Emilio* y en *Rousseau juez de J. Jacobo* (London, 1780, pág 20 y siguientes.) Estos desarrollos que brotan claramente de la influencia de las ideas sobre el sentimiento, hacen pensar en la teoría de José Butler, de la que acaso Rousseau no tuvo conocimiento.

nuestro amor propio. Esta época ha sido la verdadera juventud del mundo, que no se hubiera debido dejar. Entonces la reflexión y el refinamiento no ejercían todavía su influencia disolvente, y, no obstante, el instinto comenzaba á ceder á los pensamientos y sentimientos (1). El estado más peligroso es el tercero; en él las fuerzas disolventes ganan terreno. Es el estado de la civilización corrompida y refinada.

Como alguien preguntara á Rousseau si creía que se debió volver á este estado tan cercano del estado primitivo, respondió que era imposible, tan completamente imposible como revivir su propia infancia (2). No se disipará el error volviendo al estado de ignorancia. Una vez reemplazado el instinto por la reflexión, sólo resta colocar un conocimiento verdadero y natural en el puesto del falso. «Cuando los hombres están corrompidos, es preferible que sean sabios á ignorantes», dice Rousseau en una carta (á Scheib, 15 de Julio de 1756). En realidad, aprueba así la cultura del espíritu, porque estas líneas significan que el desenvolvimiento intelectual no aumenta la corrupción, más bien la disminuye. Quiere una civilización que no desparrame ni debilite el sentimiento y la fuerza, una vida social que no nos haga

---

(1) *Discurso sobre la desigualdad.* Amsterdam, 1755, pág. 80. *Carta á M. de Beaumont* (París, 1859, pág. 301 y siguientes.) Allí, como aquí, al estado dichoso sucede inmediatamente el estado animal primitivo, y en otro lugar (por ejemplo, en la carta al Mariscal de Luxemburgo, 20 Enero 1763) describe un grado de civilización más avanzado que tiene cierto carácter de simplicidad porque gracias á la importación de las costumbres y de las necesidades de una gran potencia civilizada, va por delante de la corrupción. Tal era, según la concepción de Rousseau, la civilización suiza de su tiempo; por eso combate con ardor la introducción de las costumbres francesas (sobre todo de la comedia). Esto dió lugar á una violenta disputa entre Rousseau y Voltaire, y provocó su *Carta á d'Alembert.*

(2) La carta á la Señorita D. M. (7 de Mayo 1764): «Nadie se quita la cabeza como se quita una gorra; nadie, tampoco, vuelve á la infancia, á la sencillez; el espíritu, una vez en movimiento, sigue siempre, y quien haya pensado alguna vez, piensa toda la vida. Esta es la mayor amargura del estado reflexivo.»

absorber en las cosas exteriores y no nos arrebate nuestra autonomía. Solamente en sí mismo, dice, el hombre halla la paz. Sólo ha vivido mucho quien ha sentido la vida. Pero la civilización ha aportado la duda, la relajación, la agitación continua. Al mismo tiempo nos ha traído la servidumbre, gracias á la división del trabajo; la desgracia social ha nacido el día en que se ha visto que se podía servir del trabajo de otro y en que se utilizó lo superfluo, que se podía conseguir utilizando á otro. Todos estos males hay que remediarlos mediante una nueva organización de la vida por el individuo y la sociedad.

Las ideas de Rousseau sobre «el mundo nuevo» se extendían á tres esferas: la educación, la religión, el Estado. En el *Emilio* y en el *Contrato Social* ha expresado estas ideas, que hallaron oposición en los partidarios del antiguo régimen y excitaron las burlas de los partidarios de lo nuevo. Sus obras fueron quemadas por las autoridades. Voltaire le trató de archiloco. Diderot le designó con el nombre de «gran sofista». Naturalmente, ningún partido había perseguido el problema hasta tal profundidad ni había experimentado el aguijón interior. Los conservadores invocaban una sanción sobrenatural, y los enciclopedistas creían haber dado nacimiento á la verdadera luz y haberla hecho accesible á quienes la merecía. ¿Por qué, pues, esta paradoja y estos planes del porvenir?

Rousseau pretende en su *Emilio* que es preciso dejar que la naturaleza obre libremente; el arte del educador consiste en separar los obstáculos y en crear las mejores condiciones posibles, que permiten á las facultades y á los instintos desenvolverse conforme á su propia naturaleza. No se debe imponer ninguna cultura del exterior, ni por medio de la autoridad ni por el de las luces. La infancia, como los demás períodos de la vida, tiene su fin en sí misma. No se conocía al niño, ni se le concedía el derecho natural que tiene de desenvolverse libremente.

No le envolváis, pues, en pañales; lactadle con la leche

materna; no le adormezcáis, dejadle seguir su instinto de conservación y que haga él mismo sus experiencias; no le instruyáis en lo que él puede aprender por sí, no le echéis sermones, no excitéis en él deseos y necesidades antes de que él pueda satisfacerlas.—Cuanto más se puede retardar el desenvolvimiento intelectual, tanto mejor. Importa formar su espíritu á fin de evitar que le deteriore el uso prematuro de sus facultades. En todo lo posible, conducid al niño hasta los doce años, sin que pueda distinguir su mano derecha de su mano izquierda. ¡Tanto más aprisa se abrirán sus ojos a la razón, cuando haya llegado el tiempo! ¡Dejadle progresar sin prejuicios, sin costumbres ni conocimientos! De otro modo, no se enseña á conocer la naturaleza particular del niño. El embrión del carácter pide tiempo para desenvolverse; hasta que no se ha desenvuelto no se le puede tratar convenientemente. Las tendencias é instintos piden igualmente tiempo para formarse é imponer al niño lo que no puede apreciar, es producir la saciedad.—En otros términos: la educación debe ser negativa, y no positiva.

«Llamo educación positiva, dice Rousseau (en la carta al Sr. de Beaumont, la sublime defensa del *Emilio*), la que tiende á formar el espíritu antes de tiempo y enseñar al niño los deberes del hombre. Llamo educación negativa, la que tiende á perfeccionar los órganos, instrumentos de nuestros conocimientos, antes de darnos estos conocimientos, y prepara la razón por el ejercicio de los sentidos. La educación negativa no solo no es ociosa, sino necesaria; no enseña la verdad, pero preserva del error; dispone al niño á todo lo que puede conducirle á lo verdadero cuando se halle en estado de comprenderlo, y al bien cuando se halle en estado de amarlo.» Esta noción de educación negativa expresa ciertamente de un modo admirable, la idea fundamental propiamente llamada de Rousseau. La civilización debe ser la expansión de la naturaleza y no una envoltura, no una pesada forma impuesta del exterior. La civilización es solamente buena porque es la naturaleza misma en un grado de desenvolvimien-

to superior. Así, recomienda Rousseau que se sea prudente «introduciendo» la civilización. Tiene una vista más profunda del carácter particular de la vida del espíritu que los partidarios de la autoridad, y aún que los partidarios de las «luces». Sólo es bueno para él aquello que se ha desenvuelto de un modo natural y se ha producido por la actividad personal.

El desenvolvimiento de una civilización natural permite sólo dejar el período tranquilo y apático del instinto y conservar, sin embargo, la armonía entre la necesidad y la facultad, entre el pensamiento y el sentimiento, entre el exterior y el interior. Como tantos místicos, tiene un sentido delicado de las condiciones del crecimiento intelectual. El hecho mismo de establecer una noción como la de la educación negativa, traiciona ya este sentido; es aquel un carácter socrático. No obstante, Rousseau se muestra perfectamente el hijo de su siglo. Verdaderamente no tiene confianza en el uso involuntario de las facultades, porque ha recurrido á un sabio educador y á todo un sistema de intrigas y de convenciones para impedir que Emilio sufriera otras influencias de las que pretendía le convenían á su edad. La construcción sistemática es característica de Rousseau en todos los dominios. Su vivo sentimiento y su entusiasmo le hicieron ver lo que no pudo ver ningún otro; pero tuvo esta inspiración grandiosa, y eso fué todo: cuando se quiere impeler el pensamiento en el detalle, se ve cuán lejos está él del mundo real; el cual, en vez de tomar por guía los puntos de detalle de las experiencias reales, deja obrar libremente á su facultad de construcción. «El gobernador» mismo asiste entre bastidores á los esponsales y á la boda de *Emilio* y arregla todo, y no lo hace siempre de un modo negativo é indirecto.

De acuerdo con el pensamiento fundamental de su pedagogía, no debe traérsele al niño de fuera, según Rousseau, la *concepción religiosa*, sino que debe obtenerse de él mismo por la influencia de las necesidades del corazón. Rousseau nos muestra su religión en el célebre capítulo *La profesión*

de fe del vicario saboyano, que está intercalada en el *Emilio.* Sus ideas religiosas no contienen nada nuevo. Halla la expresión de su sentimiento en las ideas de «la religión natural» ó del «deismo». No pretende probar la legitimidad de estas ideas; las presenta como dogmas. La materia no puede poseer su movimiento por sí misma; la causa primera del movimiento debe ser una voluntad personal. Por oposición á la doctrina de Condillac, afirma que hay una diferencia esencial entre la sensación y el pensamiento, y por oposición al materialismo, sostiene que existe una diferencia entre el espíritu y la materia, que son dos substancias diferentes. En el desenvolvimiento que Rousseau consagró á este asunto se encuentran varias notas interesantes, y es particularmente interesante desde el punto de vista histórico que un compatriota de Rousseau, Carlos Bonnet, haya criticado casi simultáneamente en sus escritos sobre la psicología (de los cuales el más importante es el *Ensayo analítico sobre las facultades del alma,* Copenhague, 1760) la tentativa hecha por Condillac de llevar toda la vida psíquica á la sensación pasiva, sin que se pueda demostrar, sin embargo, que Rousseau haya tenido conocimiento de tales escritos. La naturaleza traiciona una persecución de fines, una unidad de plan, que atestiguan la actividad de un Dios personal. Pero aquí se aparta Rousseau de la «filosofía del relojero» ordinaria en su siglo. Pretende, en efecto, que esta armonía y esta finalidad no son la razón por la que cree en Dios. Es todo lo contrario. Su fe proviene de una necesidad del sentimiento inmediato. Para él, la duda es un estado insoportable; cuando vacila su razón, el sentimiento toma una decisión por su propia autoridad. Hasta después de haber sido conducido á creer por su sentimiento íntimo, no puede encontrar en la naturaleza indicios que abundan en el sentido de sus dogmas. Buscando continuamente el modo de demostrar la parte natural y razonable de sus asuntos, el «vicario saboyano» no se cansa de declarar que no pretende filosofar ó profesar, sino que sólo quiere pintar lo que siente, y ruega al auditorio que

halle en su propio sentimiento la confirmación de lo que él dice. El punto de vista práctico del sentimiento es la razón perentoria. No quiere sutilizar sobre la esencia de Dios «hasta que no le obligue el sentimiento de las relaciones de Dios con él» (1). Pero Rousseau defiende sobre todo de un modo categórico el origen interno, subjetivo, de la fe, en una carta famosa dirigida á Voltaire (18 Agosto de 1756) é inspirada por el Poema sobre el desastre de Lisboa: no cree en Dios porque todo es bueno en este mundo; en todo encuentra algo bueno, para que crea en Dios. Para tomar la defensa del optimismo criticado por Voltaire, se funda en las fuentes de alegría y satisfacción contenidas en los grandes hechos elementales de la vida, fuentes ignoradas del mundo refinado; señala en particular «el dulce sentimiento de la existencia independientemente de toda otra sensación». Al mismo tiempo admite que los males del individuo pueden ser necesarios á la gran armonía universal, y encuentra el supremo consuelo en la creencia de la inmortalidad. El fundamento verdadero del optimismo que, á pesar de su estado enfermizo y miserable, defiende contra Voltaire, que vivió rodeado de honores, riqueza y esplendor, es el poder emotivo que pone en el sentimiento religioso, y que hace exclamar á Voltaire: «¡Vos gozáis, pero yo espero!» En cuanto al fondo, la religión de Rousseau no difería de la de Voltaire; la «religión natural» les era igualmente común. Pero, ¡qué diferencia de profundidad y de sentimiento! De un modo que debía hacer época, Rousseau transportó el problema religioso del dominio de la observación y de la explicación exteriores, al senti-

(1) Recordad que yo no enseño mis sentimientos, los expongo *(Emilio,* IV; París, 1851, pág. 326); que no pienso filosofar con vosotros, sino ayudaros á *consultar vuestro corazón* (página 344). Jamás razonaré sobre la naturaleza de Dios, puesto que no me fuerza á ello el *sentimiento de sus relaciones* conmigo (pág. 327). Esto parece una anticipación de la manera que tuvo Schleiermacher de concebir los dogmas como aislados de la reflexión sobre las emociones religiosas del alma.

miento íntimo, personal y al modo como está influído por la vida. El objeto no alcanzado por Pascal, á causa de su dogmatismo católico, fué abordado de cerca por Rousseau, á pesar de su dogmatismo deista. Sin embargo, es un dogmatismo por la celeridad con que arrojó el áncora en el espiritualismo cartesiano y en la teología deista. Como sucede tan frecuentemente en filosofía, la novedad y el valor durable no son aquí el resultado; es la naturaleza de los motivos. Y los motivos aquí invocados se ligan estrechamente á la relación de dependencia, tan decisiva por la personalidad y el giro de pensamiento de Rousseau, en la cual la idea se halla con el sentimiento y la necesidad. El último consejo del «vicario saboyano» está concebido en estos términos: «Tener vuestra alma en estado de *desear* siempre que exista un Dios, y no dudaréis jamás de él.»

Si los dogmas de Rousseau toman la forma determinada bajo la cual los expresa, no se debe solamente al modo de exponer su sentimiento. Somete las ideas á una crítica. En una carta (A M***, 15 Enero de 1769) dice que ha examinado los diversos sistemas y se ha decidido por el que parece encerrar menos dificultades. Pone de acuerdo, por tanto, el pensamiento con una influencia retroactiva sobre los postulados del sentimiento. Si, por ejemplo, la experiencia de los sufrimientos del mundo no quebrantaba su creencia en un Dios de bondad, provenía esto de que admitía en virtud de la teoría de las dos substancias (espíritu y materia), que la materia se oponía á la realización de fines divinos. No creía en una creación, sino solamente en un orden de la materia ya existente, acaso eterno. Dios es el buen ordenador y el buen guía, pero no es todopoderoso (ver la carta precitada y la carta al Sr. Beaumont). Aquí todavía llega Rousseau al mismo resultado que Voltaire, aunque se hallan enfrente y representan puntos de vista completamente diferentes en lo relativo al problema del mal. Hablando con propiedad, la religión de Rousseau es la alegría y el entu-

siasmo de sentir en el universo un poder creador del bien. No cree en los efectos físicos de la oración. Su oración es un transporte de entusiasmo: la admiración de la naturaleza culmina en un himno al «gran Ser», (1) que obra sobre todo y para el que el pensamiento no puede hallar concepto; en fin, el entusiasmo llega al éxtasis, y entonces ninguna palabra podría expresar su profunda y poderosa inspiración: el alma se lanza más allá de todas las fronteras. (Tercera carta á Malesherbes.) La autonomía del sentimiento enfrente del conocimiento, sostenida por Rousseau, se manifiesta aquí en el hecho de que en su cumbre el sentimiento no puede *hallar términos* satisfactorios para expresar sus representaciones. Basta un paso para reconocer que todas las ideas religiosas y todos los dogmas son símbolos. Su dogmatismo deista impidió á Rousseau dar este paso.

Opone á las religiones positivas su religión natural, para él considerada como independiente de toda tradición. Está convencido de que si se permaneciese fiel á la voz del corazón solo habría esta religión. Pero estaba convencido de que había intervenido en su religión la esencia del cristianismo. Escribió al arzobispo de París (Carta al Sr. Beaumont): «Monseñor, soy cristiano y sinceramente cristiano, según la doctrina del Evangelio. Soy, como cristiano, no un discípulo de los sacerdotes, sino un discípulo de Jesucristo. Mi maestro ha sutilizado poco sobre el dogma y mucho sobre los deberes;

---

(1) Tercera carta á Malesherbes. En las *Confesiones XII* (París, 1864, pág. 608). «No encuentro homenaje mas digno de la divinidad que la admiración muda que excita la contemplación de sus obras, y que no se expresa por actos desarrollados. En mis habitaciones, mis oraciones son raras y secas; pero ante un bello paisaje me siento conmovido sin poder decir por qué He leído que un sabio obispo, en la visita á su diócesis, encontró á una anciana que, por toda plegaria, no sabía decir más que ¡oh!, y á eso comentóle él: Continuad pidiendo siempre de ese modo; vuestra plegaria vale más que las nuestras. Esta mejor plegaria es tambien la mía.»

prescribía menos artículos de fe que buenas obras: no ordenaba que se creyése, sino lo que era necesario para ser bueno!» Pasaba sobre los enigmas del cristianismo: ellos no conducen sobre lo esencial, es decir, el fondo moral. Si se le agrega á lo que traspasa este fondo y á las fórmulas dogmáticas detenidas, se llega á la iniquidad, á la falsedad, á la hipocresía y á la tiranía. Y Dios habría ordenado toda esta erudición dogmática—y además destinado á las penas del infierno á quienes no podrían llegar á ser tan sabios! No se pueden conocer estos dogmas sino por libros escritos por hombres y testimoniados por hombres. Es el Evangelio el más sublime de todos los libros, pero es un libro. Dios no ha escrito su ley sobre las hojas de un libro, sino en el corazón de los hombres (*Carta á Vernes*, 25 Marzo de 1758) —Rousseau en su juventud había pasado al catolicismo. Más tarde volvió al protestantismo y asistió al culto reformado, reservándose el derecho que todo fiel protestante tiene de someter los dogmas á un libre examen, según su conciencia y su corazón. Como es natural, ambas iglesias le trataban de herético y los enciclopedistas le miraban como un hipócrita ó un embrollador que acabaría siendo capuchino. El se llamaba el único hombre de su siglo que creía en Dios.

El tercer dominio en que Rousseau creyó ver un mundo nuevo, era el mundo *social y político*. Aquí se prueba todavía que no desesperaba de ver sucederse á la opresión de la naturaleza un desenvolvimiento que daría justicia á la naturaleza. En el *Contrato social* (I, 8), expresa en párrafos vigorosos los progresos realizados por el hecho de que el hombre renuncie al estado natural para entrar en los términos de un contrato (tácito) en la vida de la sociedad. «Aunque en este estado, de varias ventajas que le da la naturaleza obtiene otras tan grandes, sus facultades se ejercen y se desenvuelven, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, toda su alma se eleva á tal punto que, si el abuso de esta nueva condición no le degradara frecuentemente por bajo de aquella de que salió, debería bendecir sin cesar el

instinto feliz que le arrancó de ella para siempre, y que de un animal estúpido y limitado ha hecho un sér inteligente ó un hombre.»

La filosofía del derecho de Rousseau cierra toda una serie de tentativas, comenzadas en el curso de las luchas de la Reforma, y que miran cómo se podrá edificar el Estado sobre la libre delegación individual. Rousseau no ha inventado la idea del contrato social, pero se sirvió de ella para demostrar que la sociedad ha nacido de acuerdo con la naturaleza; en el estado natural, los hombres han vivido aisladamente; el solo paso á una vida civil, que preceda al estado natural, es, por tanto, una asociación voluntaria, una libre delegación. Esta delegación hace del pueblo un pueblo: el individuo reparte el poder absoluto que posee sobre sí al pueblo considerado como colectividad. La soberanía del pueblo es absoluta é inalienable. Rousseau transporta la noción absolutista de soberanía de Hobbes al pueblo concebido como colectividad. De acuerdo con Hobbes, dice que la soberanía sólo puede residir en un solo punto; pero en lugar de admitir con él que el contrato social implica una sumisión inmediata á la autoridad gubernamental, proclama, como Altusio, en el cual hacen pensar sus expresiones, el principio de la soberanía del pueblo, y admite que la «voluntad general» englobe la voluntad de todos los individuos (1). Como Altusio, distingue entre forma de Estado y forma de gobierno, no estableciendo más que una sola forma de Estado, pero sí varias formas de gobierno. La mejor forma de gobierno es una aristocracia electiva. Rechaza, sin embargo, la separación de los poderes, y contesta que la soberanía se puede ejercer por representantes. El poder supremo reside y permanece en el pueblo, que debe de cuando en cuando re-

(1) Giercke la ha señalado en su monografía de Altusio (página 201). Rousseau no cita á Altusio, por lo que yo recuerdo, más que en un solo pasaje, no en el *Contrato social*, sino en las *Cartas escritas desde la montaña* (6.ª carta).

unirse en asamblea para dar leyes. Desde que el pueblo está convocado, cesa todo poder gubernamental, toda autoridad se suspende. El poder legislativo, como idéntico al mismo pueblo, es soberano; el poder ejecutivo es su auxiliar. El poder legislativo es el corazón; el ejecutivo, el cerebro; el cerebro se puede atrofiar y continuar viviendo el hombre si el corazón está intacto.

Según Rousseau, la soberanía del pueblo se ejerce con la condición de que pueda ser convocado. Por esto el Estado no puede ser grande; el ideal de Rousseau eran—sin hablar de Ginebra, su propia patria—los pequeños Estados de la antigüedad. La única forma que permite subsistir á la soberanía del pueblo en los grandes Estados es la constitución federal. Rousseau había escrito una memoria sobre tal género de constitución, y la remitió á uno de sus amigos, que la destruyó al comienzo de la Revolución, á fin de que no causase mal! Así era como Rousseau hacía observar un asunto completamente nuevo, cuyos principios aún no se habían sentado. Este asunto fué tratado poco antes de la Revolución francesa por Alejandro Hamilton, el autor de la Constitución de los Estados Unidos de América del Norte, en *The Federalist*. Los hombres de la Revolución francesa, que sacaron tantas sentencias del *Contrato social*, no se dieron cuenta ni de esta cuestión, mencionada más arriba, de saber cómo las ventajas de un gran Estado son compatibles con las de un pequeño Estado, y las ventajas de la centralización con la descentralización, ni de la tentativa práctica que se hacía con respecto á este punto de vista al otro lado del Océano (1). Se contentaron con tomar de la teoría de Rousseau la parte que reclama que el individuo absorbe completamente su voluntad en la voluntad general, la cual se manifiesta

(1) *Contrato social*, III, 15. En la mayor parte de las edicio nes modernas se añade á este capítulo una nota que habla de la suerte que sufrió el artículo de Rousseau sobre la Constitución federal. Sobre A. Hamilton, vease mi libro: *Hamilton og den nordamerikanske Unionsforfatning* (Hamilton y la Consti-

por las decisiones de la mayoría y tiene un poder absoluto sobre la vida y la propiedad, sobre la educación y las prácticas religiosas de todos los ciudadanos. Hobbes hacía abdicar al individuo á favor del poder soberano del gobierno; Rousseau hizo abdicar al individuo á favor de la soberana democracia.

Hay una categórica oposición entre el *Discurso sobre la desigualdad* (1755) y el *Contrato social* (1762), oposición que, desde luego, él mismo notó. Analizando más exactamente, parece ser que su segunda exposición quería corregir y completar la primera. Muestra en su *Discurso* que la desigualdad económica tiende á la división del trabajo, y que enseguida el Estado, formado por un pacto, no admite ni acentúa hasta más tarde la diferencia de rico á pobre. «Las leyes, dice (*Discurso*, París, 1819, pág. 301), pusieron nuevas trabas al débil y fortalecieron al rico; destruyeron sin cambiarla la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad; de una diestra usurpación hicieron un derecho irrevocable, y sometieron para siempre todo el género humano al trabajo, á la servidumbre y á la miseria.» Ve, por tanto, en el contrato primitivo una sanción de la desigualdad. Dice, por el contrario, en el *Contrato social* (I, 9): en lugar de destruir la desigualdad natural, el pacto fundamental sustituye esa igualdad moral y legítima á lo que la naturaleza había podido poner en desigualdad física entre los hombres, de modo que, pudiendo ser desiguales en fuerza ó en genio, llegan á ser todos iguales por convención y derecho. Rousseau añade en una nota que sólo bajo malos gobiernos es esta igualdad aparente: confiesa que el estado social no es, efectivamente, útil á los hombres más que si todos poseen algo y nadie posee demasiado. Está fuera de duda que con tales palabras Rousseau quería mostrar que su

---

tución de los Estados Unidos de Norte América). Tilskueren, 1889. Véase también sobre este punto J. Morley. *Rousseau*, London, 1891, II, págs. 166-168.

nueva exposición puede conciliarse con la primera. Por lo demás, tiene razón al decir que la ley y el derecho pueden servir para sancionar la situación de desigualdad actual más que para hacerla desaparecer. En el *Discurso* se atiene á la primera faz de la cuestión, que, por otra parte, era la más evidente de la antigua sociedad; en el *Contrato social,* que tiene la pretensión de pintar un ideal, y que por esta razón prescinde de hechos reales, aborda el segundo aspecto de la cuestión y recomienda lo que es preciso hacer (1): como el curso mismo de las cosas (y esto ya en el estado natural, como lo mostraba el *Discurso*) tiende siempre á abolir la igualdad —así como se lee en el *Contrato social* (II-11)—debe siempre el poder legislativo esforzarse en mantener esta igualdad, debe velar para evitar que nadie llegue á ser tan rico que compre á otro, ni tan pobre que se venda. Los tiempos siguientes han probado que esta afirmación no tenía nada de fantástica: se reconoce cada vez más que la supresión de las desigualdades sociales es un deber esencial del poder civil. Rousseau no era socialista, pero veía claramente la influencia de las desigualdades sociales y los inconvenientes resultantes de la propiedad privada. Traspasa en mayor medida que los doctrinarios precedentes del derecho natural los principios formales de la política, y encuentra el problema social bajo todas las cuestiones de constitución. A una sola cosa, como todos sus contemporáneos, ha permanecido cerrado: á la importancia de las libres asociaciones. El Estado, una vez formado, debe regularlo todo. Rousseau se contradice aquí.

---

(1) Se ve por el libro III, 8, que Rousseau tenía perfectamente conciencia del carácter abstracto, é ideal de las ideas del *Contrato social.* En efecto, explica que todas las formas de gobierno no son propias á todo país. Sobre ello insiste en no pocos pasajes de sus cartas, así como en la defensa que hace del *Contrato social* en las *Cartas escritas desde la montaña.* Véase, por ejemplo, la carta VI (Amsterdam, 1764, p. 219): «No salgo de la *tesis general*... No soy el único que *discutiendo por abstracción* cuestiones políticas, las pudo tratar con alguna osadía.»

En el *Emilio* insiste justamente sobre el desenvolvimiento individual, sobre el desarrollo del carácter natural particular de cada individuo; pero, ¿cómo es posible este desenvolvimiento bajo la tiranía de la «voluntad general»?

No nos debe asombrar que Rousseau no advierta el gran problema aquí contenido: vivía enmedio del arbitrario régimen antiguo, en el cual la voluntad general no podía abrirse paso con más facilidad que la voluntad individual; él quería emancipar á las dos y tenía el derecho de reposar sobre el porvenir el cuidado de conciliarlas mutuamente. Bastantes problemas había dado á resolver en su siglo.

Rousseau ocupa en la historia de la filosofía un lugar que ofrece cierta analogía con el de Leibnitz. Los dos ponen de relieve el problema del valor de las cosas: no se contentan ya con la explicación mecánica de la naturaleza, ni con la organización mecanica de la sociedad: buscan la significación de la naturaleza y de la sociedad por el sentimiento humano, fuente de toda estimación de valores. De ahí procede que ambos señalen el derecho de la individualidad y la profundidad infinita del alma individual. Pero estos espíritus tan divergentes se colocan de diferentes modos para desarrollar sus pensamientos. Leibnitz busca el modo de conservar la concepción científica de la naturaleza al ver en las leyes encontradas por medio de esta concepción manifestaciones de la armonía que existe entre los desenvolvimientos personales de una muchedumbre inmensa de seres individuales. El paso gradual de las tinieblas á la claridad era la ley fundamental de todo desenvolvimiento en este sistema armonioso del mundo. No le era fácil al pobre Juan Jacobo hallar la armonía ni en su yo, ni fuera de su yo. En sus momentos de éxtasis la creía y la veía en la mirada de su conciencia. Pero la mónada tenía una profunda oscuridad imposible de esclarecer, y ensombrecía cada vez más; y ni el mundo ni en la sociedad, pudo fundir todo en una armonía intelectual. Su sentimiento era demasiado fuerte para poderse explicar como pensamiento confuso. De aquí que de-

fendiese los derechos del irracional. Por la experiencia personal de la vida llegó, finalmente, á los resultados que Hume había llegado por medio de la teoría del conocimiento. Hume demostró que todo nuestro conocimiento reposa sobre hipótesis indemostrables. Por tanto, desde el punto de vista práctico, así como desde el teórico, había que resolver no pocos problemas antes de que llegase á progresar el que pudiera crear la filosofía.

FIN DEL PRIMER TOMO

ÍNDICE DEL TOMO I

Páginas.

INTRODUCCIÓN..... 1

LIBRO PRIMERO

La filosofía del Renacimiento.

1.—El Renacimiento y la Edad Media..... 7

A.—EL DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE

2.—El Humanismo..... 14
3.—Pedro Pomponacio y Nicolás Maquiavelo..... 17
4.—Miguel Montaigne y Pedro Charrón..... 30
5.—Luis Vives..... 40
6.—El desenvolvimiento del derecho natural..... 42
7.—La religión natural..... 66
8.—Especulación religiosa (Jacobo Böhme)..... 76

B.—LA NUEVA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

9.—El cuadro del mundo aristotélico medioeval..... 85
10.—Nicolás de Cusa..... 90
11.—Bernardino Telesio..... 100
12.—El sistema del mundo de Copérnico..... 112
13.—Giordano Bruno..... 121
a) Biografía y característica..... 121
b) Fundamento y desarrollo del nuevo sistema del mundo..... 137

Páginas.

c) *Ideas filosóficas fundamentales*... 146
d) *Teoría del conocimiento*..... 159
e) *Ideas estéticas*..... 164
14.—Tommaso Campanella..... 169

LIBRO SEGUNDO

La ciencia nueva.

1.—El objeto..... 181
2.—Leonardo de Vinci..... 184
3.—Juan Kepleró..... 186
4.—Galileo Galilei..... 192
a) *El método y los principios* 196
b) *El nuevo sistema del mundo*..... 199
c) *Las primeras proposiciones de la teoría del movimiento*..... 200
d) *La subjetividad de las cualidades sensibles*..... 203
5.—Francisco Bacon de Verulam..... 206
a) *Precursores*..... 206
b) *Vida y personalidad de Bacon*..... 212
c) *Los obstáculos, las condiciones del método del conocimiento*..... 217
d) *Teoría de la ciencia. Teología y Ética*..... 228

LIBRO TERCERO

Los grandes sistemas.

1.—Renato Descartes..... 236
a) *Biografía y característica*..... 236
b) *Método y postulados del conocimiento*..... 243
c) *Especulación teológica*..... 250
d) *Filosofía de la Naturaleza*..... 255
e) *Psicología*..... 266
f) *Ética*..... 272
2.—El cartesianismo..... 274
3.—Pedro Gassendi..... 291
4.—Tomás Hobbes 293
a) *Biografía y característica*. 293
b) *Primeras hipótesis*..... 300
c) *Objeto de la ciencia*..... 306

Páginas.

d) Límites del conocimiento. Fe y ciencia.... 310
e) Psicología..... 312
f) Ética y política..... 319
g) Tendencias opuestas de la filosofía inglesa..... 329
5.—Benito Spinosa..... 334
a) Biografía y característica. 334
b) Teoría del conocimiento. 346
c) Principios fundamentales del sistema. 353
d) Filosofía de la religión... 363
e) Filosofía de la naturaleza y psicología 365
f) Ética y política..... 373
6.—Godofredo Guillermo Leibnitz..... 383
a) Biografía y característica.. 383
b) Teoría de las mónadas 397
c) Psicología y teoría del conocimiento..... 414
d) Teodicea..... 422
e) Filosofía del derecho..... 428
7.—Cristián Wolff.... 430

LIBRO CUARTO

La filosofía inglesa de la experiencia.

Introducción..... 435
1.—Juan Locke 437
a) Biografía y característica..... 437
b) Origen de las ideas..... 443
c) Legitimidad del conocimiento..... 447
d) Filosofía de la religión.. 450
e) Filosofía jurídica y política..... 452
2.—Discusiones que tratan de la filosofía de la religión y de la filosofía moral..... 455
a) La teoría del sentido moral.. 455
b) Librepensadores..... 467
3.—Newton y su importancia en filosofía 472
4.—Jorge Berkeley..... 480
a) Biografía y característica..... 480
b) Del espacio y de las ideas abstractas..... . 485
c) Consecuencia para la teoría del conocimiento... . 487
5.—David Hume..... 492
a) Biografía y característica..... 492
b) Radicalismo de su teoría del conocimiento..... 496

Páginas.

c) *Ética*..... 503
d) *Filosofía de la Religión*..... 508
6.—Sucesores y críticos de Hume en Inglaterra..... 512
a) *Adam Smith*..... 512
b) *Hartley, Priestley y Erasmo Darwin*..... 518
c) *Reid y la escuela escocesa*..... 521

LIBRO QUINTO

La filosofía francesa del siglo XVIII y J. J. Rousseau.

Característica general..... 526
1.—Voltaire y Montesquieu..... 530
2.—Condillac y Helvecio..... 538
3.—La Mettrie, Diderot y d'Holbach..... 544
4.—Juan J. Rousseau..... 559

FIN DEL ÍNDICE

798
D3 H62
V.1

THE LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Santa Barbara

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW.

50m-3,'68(H9242s8)9482

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 879 870 4